



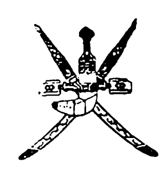
سلطنة عُمان
وزارة التراث القومي والثقافة

كتاب
معالم الدين

تأليف
العلامة الشيخ
عبد العزيز بن ابراهيم الثميني المصعبي

الجزء الأول

١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م



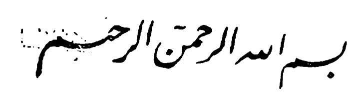
سلطنة عمان
وزارة التراث القومي والثقافة



تأليف
العلامة الشيخ عبد العزيز بن ابراهيم الثميني المصعبي

الجزء الاول

١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

فى التعريف بمؤلف الكتاب

هو الشيخ عبد العزيز بن الحاج بن ابراهيم الثمينى يلقب بضياء الدين ولد فى يسجن بجنوب الجزائر عام ١١٣٠ هجرية كان أحد أقطاب علماء الاباضية وإليه انتهت رئاسة العلم نادرة زمانه فى الذكـاء حديد القلب يقظ الفكرة صبورا على النوائب •

له مؤلفات منها هذا الكتاب الثمين معالم الدين فى الفلسفة وأصول الدين •

ومنها النيل وشفاء العليل شرحه القطب محمد بن يوسف اطفيش

ومنها التكميل لما اخل به كتاب النيل •

ومنها الورد البسام فى رياض الاحكـام نظمه العلامة الاغبـرى العمانى الذى تم نشره على نفقة وزارة التراث القومى والثقافة بعمان ومنها التاج مختصر منهج الطـالبين الذى أتمت وزارة التراث القومى والثقافة بعمان طبعه على نفقة صاحب الجلالة السلطان قابوس المعظم •

ومنها المصباح مختصر أبى مسألة •

ومنها النور شرح نونية أبى نصر فى التوحيد •

ومنها الاسرار النورانية شرح قصيدة أبى نصر فى الصلاة •

ومنها التاج فى حقوق الأزواج •

ومنها مختصر شرح مسند الربيع بن حبيب العمانى المحدث الامام ٠

ومنها تعاظم الموجين شرح مرج البحرين فى الفلسفة وخصـاله ، وأوصافه الحميدة تعجز عن وصفها الأقلام وتكل عن ادراكها الافهام ٠

توفى رضى الله عنه عام ١٢٢٠ هجرية ودفن فى بلاده بنى يسجن وزرت قبره عام ١٣٩١ هجرية ورأيت بجواره دفن القطب محمد بن يوسف اطفيش شارح النيل رضى الله عنهما ٠

كتبه سالم بن حمد بن سليمان بن حميد الحارثى ٠

فى (٢٢ ذى القعدة سنة ١٤٠٢ هـ الموافق ١٩٨٢ م) ٠

بسم الله الرحمن الرحيم

هـذا كتاب معـالم الدين

تصنيف الشيخ العالم العلامة • وحيد عصره ، وفريد دهره ، شيخ الاسلام والمسلمين ، فضل الملة والدين ، صدر الأفاضل والأماجد ، الشيخ عبد العزيز المصعبى اليسجنى ، نفعنا الله ببركاته ، آمين •

الحمد لله ، العلى شأنه ، الجلى برهانه ، العظيم سلطانه ، العميم إحسانه ، الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن بكمال قدرته ، وجعل الأمر ينزل بينهمن ببالغ حكمته ، وشرح صدور العلماء الراسخين لفهم معالم دينه وفتح للحكماء الماهرين أقفال الرموز الدالة على توحيده ، وأوضح لأوليائه السبل الموصلة الى معرفة كمال جلاله ، ومنح لأصفيائه الهداية والكشف عن حضرة عظمته وحقيقة جماله ، وذلك أنه أكرم بنى آدم بالعقل الغريزى ، والعلم الضرورى ، وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكير فى مخلوقاته والتدبر فى مصنوعاته ، ليوصلهم ذلك الى أن لهذا العالم صانعا قديما حيا قيوما ، حكيما واحدا آحدا فردا صمدا ، منزها عن الأشباه ، والأمثال ، متصفا بصفات العظمة والجلال ، مبراء عـن شوائب النقص ، جامعا لجهـات الكمال ، عليما بجميع المعلومات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، قديرا على جميع الممكنات ، مريدا لجميع الكائنات • منفردا بمتقنات الأفعال ، وبآحاسن الأسماء متوحدا بالقدم والبقاء •

قاضيا على ما سواه بالحدوث والفناء ، يحيى ويميت ، ويبدىء ويعيد ، وينقص من خلقه ويزيد ، له الخلق والأمر ، وهو الفعال لما يريد ، الذى بعث الأنبياء والرسل ، وأنزل الكتب وأوضح السبل ، وأيد المرسلين تفضلا منه بالمعجزات الظاهرة ، والآيات البينة الباهرة ، تصديقا لدعواهم ، وتأييد لقواهم ، فأقام لهم على المكلفين الحجة ، وأنار بهم بلطفه المحجة ، فبلغوا الخلق أحكامه ، وأتموا للحق ميزانه فبشروا بوعده ، وانذروا بوعيده ، ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم نورا ، وأشرفهم نسبا ، وأكرمهم حسبا ، وأقومهم دينا ، وأقواهم يقينا ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ، وأسدهم قبلة ، وأشدهم عصمة ، وأكثرهم حكمة ، وأعزهم نصرة ، سيد البشر المبعوث الى الأسود والأحمر • أبى القاسم محمد بن عبد الله المنعوت بالنعوت الواضحة ، المنصور بالبراهين اللائحة وأنزل معه كتابا عربيا مبينا ، وأكمل لعباده دينهم ، وأتم عليهم نعمته ورضى لهم الاسلام دينـــــا •

ولما توفاه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بخلافته وأولاهم •

فأقام قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ، وتبع من بعده سيرته واقتفى أثره ، والتزم وتيرته ، فجبروا عتاة الجبابرة • وكسروا أعناق الأكاسرة • حتى أضاءوا بدينه الآفاق ، وأشرقت بذلك كل الاشراق ، وزينوا المشارق والمغارب بالمعارف وحســـن محاسن الأفعــال ومكـــارم الأخلاق . صلى الله عليه وسلم ما طلع نجم وهوى ، وما أقام ملك فى السماء ، وفى الأرض انسان ثوى ، وعلى آله نجوم الهدى ، وأصحابه المصابيح الذين بهم يقتدى •

يبعد : فان كمال كل نوع انما هو بحصـــول صفاته الخاصة بـــه . وبصدور آثاره عن اكتسابه من ذات نفسه ، وحسب زيادة ذلك ونقصانه .

يفضل بعض أفراده بعضا الى أن يعد منهم ألف بواحد ، بل حتى يعد أحدهما سماء والآخر أرضا .

إن كان للخيرات فاقدا ، والانسان مشـــارك لسائر الأجســـام فى الحصول فى الحيز والفضاء ، وللنبات والتغذى ، والنشوء والنشاء .

وللحيوانات العجم فى الحياة بالرطوبة والانفاس وفى الحركـــات بالارادة والاحساس .

وانما يمتاز بما أعطى من القوة النطقية وبما يتبعها من العقل والعلوم الضروريـــــة .

فاذن كماله بتعقل المعقولات ، واكتساب المجهولات .

والعلوم متشعبة متكثرة ، واحاطة بجملتها متعسرة ، أو متعذرة ، فلذلك افترق أهل العلم ذمرا وتقطعوا أمرهم بينهم زبرا ، فكان أمرهم فيه دائر بين معقول ومنقول ، وفروع وأصول .

فاختلف هممهم فى العلوم فهمة واحد منهم فى الفقه ، وهمة آخر منهم فى الكلام .

كما اختلفت همم أصحاب الحرف ليقوم كـــل منهم بحرفـــة فيتم النظـــــام .

فاذن الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم ، وما الفائدة فيه أتم •

هذا وان أرفع العلوم وأعلاها منارا ، وانفعها وأجداها ثمارا ، وأجداها بعقد الهمة لها ، والقاء الشراشر عليها واتعاب النفس فيها ، وصرف الزمان اليها علم الكلام ، المتكفل باثبات الصانع وتنزيهه عن مشابهته الأجسام •

واثبات النبوة التى هى أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والأحكام وبه يرتقى فى الايمان ، من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ، وذلك هو السبب للهدى والنجاح ، والفوز فى الدارين ، بالفلاح ، وأنه فى أيامنا قد اتخذ ظهريا ، وصار طلبه عند الأكثرين شيئا فريا •

وانى لما طالعت بعض الكتب المصنفة فى هذا الشأن ، واجلت قداح نظرى فيها شطرا من الزمان ، بعد أن وردت منها عذبا زلالا ، وصدرت عنه لا غروى حصل لى منه ولا عن كدر فيه ولكن عن موانع أورثت للخواطر فتورا وسآمة وكلالا ، فاسكنت من نكبات الدهر فى زوايا الهجران وضربت بينى وبين تلك العهود سد يأجوج ومأجوج الفتن والأحزان فصارت بعد ان كانت للخاطر ألفا نسيا منسيا ، وعلمت أن ذلك من الله حتما مقضيا •

ثم انى بعد مضى سنين وأنا على ما كان على من تراكم البلابل والأشجان ، وتتابع المحن واستيلاء الظلم والعدوان رأيت أن عمرى يمضى سبهللا ، وأيامى تنقض ولم أكن فيها لبعض المهمات ممتثلا ، فعند

ذلك تفكرت العهود على اشتغال البال ، وقهر الزمان ، واختلال الحال ، وكثرة الصوارف ، وقصور الهمة ، وقلة الدواعى ، وفتور الرغبة .

حاولت مع ذلك نفسى الى أن أجمع مما حصلت . مختصرا يكون تذكرة لى ولمن شاء من أبناء جنسى ، مقتفيا فى ذلك لك آثار المخلصين ، راجيا من الله بفضله انتظاما فى سلك الراغبين ، فقوى عزمى فى ذلك ونشط خاطرى الى ما أرجو أن يكون لى ذخرا عند مولاى هنالك .

فوجهت عند ذلك ركاب النظر نحو اسـتطلاع تلك الرسـائل ، واستنهضت الخيل والرجل فى طلب استجماع الشارد ، والفار من أمهات المسائل ، فأفرغته فى قالب اعتاد المتكلم والحكيم الافراغ فيه تاركا للايجاز المخل والاطناب الممل منه .

فجاء بعون الله كما تشتهيه ، فها هو هذا لمن يبغى نقض مبانى الخلاف والسلامة من مضلات الفلاسفة ، وتشييد معالمى من الكلام من أهل العدل والانصاف ان كان بعين الرضى يراه ، وبصفاء الود وقصد الرغبة فيه ، وغض الجفن عن الزلة واقالة العثرة يتلقاه .

الا أن كل مصنف وان تطاول مصنفه لا يخلو عن نكبة وقصور وان تعاطى كل الكمال فيه صاحبه فان الكمال الذاتى انما يكون لذى العظمة والجـــلال .

وأما الكمال العرضى فلا يخلوا صاحبه من شوائب النقص والاختلال ، ومع ما اشتمل عليه من القصور والوهن والفتور ، لا غنى عنه لراغب

فى الفن لما فيه من مثلجات الصدور ومحصلات السرور لا حرم الله من الانتفاع به من طابت سريرته ، وخلصت فى طلبه نيته ، وصدقت فى الجد فيه عزيمته ، وجادت عليه بادراكه قريحته ، فان من حرم استطلاع أنواره ، وعدم استشمام طيب أزهاره فلعمرى انه لهو من اللذات محروم ، وممنوع ، وعن الكمالات مصروم ومقطوع .

فانه كتاب جامعة معالمه ، دائرة بين النفى والاثبات مقاسه ، بينة مراصده ، نيرة مقاصده ، مقررة مسائلة ، محررة دلائله ، ساطعة براهينه ، لامعة قوانينه ، واضحة فوائده ، لائحة فرائده ، ظاهرة عوائده ، باهرة زوائده .

وأنا أرغب الى الله سبحانه وتعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن يثيبنا به وبغيره بجزيل الثواب ، انه هو التواب الرحيم ، فان ذلك هو المقصود لا طلب منزلة من الهوى المعبود .

وهو منحصر فى أربعة معالم .

المعلم الأول : فى المقدمات .

وفيه مراصد :

الأول : فيما يجب تقديمه فى كل علم .

وفيه مقاصد ، الأول : فى تعريفه ليكون طالبه على بصيرة من أمره ، والا لكان كمن ركب متن عمياء فان الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ، وتسمى فرعية وعملية .

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية ، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام لأنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ، ولا يسبق الفهم عند اطلاق الأحكام الا إليها •

وبالثانية علم التوحيد لأن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده ، وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم ، وقرب العهد بزمانه وقلة الوقائع والاختلاف وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين •

وترتيبهما أبوابا وفصولا ، وتقرير مقاصدهما فروعا وأصولا ، الى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، والبغى على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء ، وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات •

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط ، وتمهيد القواعد والأصول ، وترتيب الأبواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وايراد الشبهة بأجوبتها وتعيين الأوضاع والاصلاحات ، وتبيين المذاهب والاختلافات •

وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العلمية عن أدلتها التفصيلية بالفقه •

ومعرفة أحوال الأدلة اجمالا فى افادتها الأحكام بأصول الفقه ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام ، فهو علم بأمور يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه عنها •

والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد ، دون العمل ، وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فان الخصم وان خطاناه لا نخرجه عن كونه من علماء الكلام •

المقصد الثانى : فى موضوع العلم اذ به تتمايز العلوم فان كمال النفس البشرية فى قواها الاداركية انما هـو بمعرفة حقائق الأشـياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية ، فقيل موضوع الكلام المعلوم من حيث هو يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا ، وقيل ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته وعن أفعاله فى الدنيا كحدوث العالم وفى الآخرة كالحشر للأجسـاد •

وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الأئمة والثواب والعقـاب وفيه نظر من وجهين •

الأول : قد يبحث فيه عن غير ما ذكر كالجواهر والاعراض لا من حيث هى مستندة اليه تعالى حتى يمكن أن يدرج فى البحث عما ذكر ، لا يقا لذلك البحث ؟ انما يورد فى هذا العلم على سبيل البداية لا على سبيل أنه من مسائله ، فلا يلزم أن يكـون راجعا الى أحوال موضوعـة لأنا نقول ليس ذلك البحث من الأمور البينة بذاتها حتى يكون من المبادىء المطلقة المستغنية عن البيان •

فلا بد من بيانه فى علم ما فان بين فى هذا العلم فهو من مسائله ، فيجب رجوعه الى أحوال موضوعة ، وليس كذلك كما عرفت أو فى علم

آخر كان ثمت علم أعلى من علم الكلام • مبين فيه مبادئه وثبوت علم شرعى أعلى منه باطل ثقافا •

الثانى : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجود ، فيلزم اما كون اثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا فى علم أعلام الكلام ، فان بيان وجود الموضوع انما يجوز فى الأعلى الذى هو أعم موضوعا دون الأدنى ، لأن الأخص يثبت فى الأعم بنقسامه اليه والى غيره دون العكس ، والقسمان باطـــلان •

أما الأول : فمما لا شك فى بطلانه •

وأما بطلان الثانى فقد خالف فيه الأرمنى حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الآمنية فى الكلام مبينا فى العلم الآلهى ، الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود ، المنقســم الى الــواجب والى غيره ، وهــو مردود فان اثباته تعالى هو المقصد الأعلى فى علمنا هذا •

وأيضا كيف يجوز أن يكون أعلى العلوم الشرعية أدنى من عــلم غير شرعى ؟ بل احتياجه الى ما ليس شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضـــــا •

وقيل موضوع الكلام الموجود من حيث هو غير مقيد بشىء ويمتاز عن الآلهى المشارك له فى أن موضوعه أيضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو أن البحث فى الكلام على قانون الاسلام ، وفيه أيضا نظر من وجهين :

الأول : أنه قد يبحث فيه عــن المعدوم وعن أمــور لا باعتبار أنها

موجودة فى الخارج كالنظر والدليل ، وأما الموجود فى الذهن فالمتكلمون لا يقولون به •

الثانى : قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية ، وتكون المسائل حقة على ذلك القانون لا يتميز علم الكلام عن غيره كيف وكل من صاحبى الحقة والباطلة يدعى عن كون مسائله حقة ، على قانون الاسلام مع أن صاحب البطالة من أرباب علم الكلام وان شرك كالمجسمة أو بدع كالمرجئة والمعتزلة •

المقصد الثالث : فى فائدته وهى دفع البعث وازدياد الرغبة فيه اذ كان مهما ، وفائدة علم الكلام الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الأيقان وارشاد المسترشدين بايضاح المحجة والزام المعاندين باقامة الحجة وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين ، وبناء العلوم الشرعية عليه فانه أساسها واليه يؤول أخذها واقتباسها ، وصحة الاعتقاد والنية اذ بها يرجى قبول العمل ، وغاية ذلك الفوز بسعادة الدارين •

المقصد الرابع : فى مرتبة العلم ليصرف قدره فيوفى حقه من الجد فيه ، فنقول قد علمت أن موضوع علم الكلام أهم الأمور وأعلاها ، وغاية أشرف الغايات وأنفعها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل ، فهى الغاية فى الوثاقة بخلاف الآلهى •

فان مخالفة النقل لدلائله شاهدة عليها بأن أحكام عقول أصحابه بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرئحها فلا وثوق بها أصلا ، والأمور المذكورة فى شرف علم الكلام أعنى معلومه وغايته ، وغيرهما هى جهات شرف العلم لا يجاوزها فهو اذن أشرف العلوم •

المقصد الخامس : فى مسائله التى هى مقاصدة وهى هنا الأحكام النظرية لعلوم هى : اعنى تلك الأحكام •

أما من العقائد الدينية أو يتوقف عليها بشىء منها توقفا قريبا أو بعيدا والكلام هو العلم الأعلى فليت له مبادىء تتبين فى علم آخر ، بل مبادئه اما بينه بنفسها أو مبينة فيه فهى مسائل له من هذه الحيثية ومبادىء لمسائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادىء عليها ، لئلا يلزم الدور فمنه تستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره فكان رئيسها على الاطـــلاق •

المقصد السادس : فى وجه تسميته بالكلام لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدلا ، حتى أن بعض المتغلبة وهو أحمد رابى داوود من العباسية كان معتزليا قتل سبعمائة عالم طالبا منهم الاعتراف بأن القرآن مخلوق ولأنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصــوم كالمنطق للفلاسفة ، ولأنه أول ما يجب من العلوم التى انما تعلم وتعلم بالكلام ، فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ، ثم خص ولم يطلق عــلى غــيره تمييزا ، ولأنه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من جانب المعلم والمتعلم وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ، ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام ، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة

السمعية ، أشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح .

وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا مع الأشاعرة والمعتزلة كما ستقف عليه .

فانهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة فى كثير من الأصول ، خصوصا المعتزلة لكنهم وافقونا فى غالبها وشاع مذهبهم ما بين النـاس .

وكان الاشعرى تلميذا عند أبى على الجبائى منهم ، فقال الاشعرى يوما عند مباحثته فى وجوب رعاية الصلاح والأصلح للعباد على الله تعالى ، ما تقول : فى ثلاثة اخوة مات أحدهم قبل البلوغ والآخر بعده كافرا والآخر بعده أيضا مؤمنا ، فقال الجبائى : أما الصغير ففى الجنة وأما الكبير ففى النار ، وأما الكبير المؤمن ففى الدرجات العلى ، فقال الأشعرى : ما بال الصغير قصربة عن درجة الكبير المؤمن ، فقال الجبائى لأنه لم يعمل قدر عمله ، فقال له الأشعرى : فان أحتج وقال يارب كان الأصلح فى حقى أن تبقينى حتى أصل بالعمل الدرجة العليا ، فقال له الجبائى : جوابه أن يقول له مولانا عز وجل : « قد علمت أنى لو أبقيتك الى سن التكليف لكفرت فتخلد فى النار فالأصلح فى حقك أن تموت صغيرا كما فعلت بك لسلامتك من النار التى هى أعظم غنيمة » .

فكيف ؟ وقد زدت لك على ذلك مما لا يكيف من نعيم الجنة ، فقال له الأشعرى : فماذا يقوم الذى مات كافرا ، بل وكل كافر من دركات

لظى ، فيقول يا رب نرضى منك بأدنى مرتبة هذا الصبى فما بالنا لم تمتنا صغارا قبل التكليف ، وقد علمت منا الكفر بعده كما فعلت بهـذا الصبى ، فبهت الجبائى ولم يقدر أن يجيب بكلمة ، فقال له الأشعرى : عند ذلك وقف حمار الشيخ فى العقبة وترك مذهب الجبائى واشتغل هو ومن تبعه بابطاله واثبات ما ذهب اليه بعد .

ثم لما نقلت الفلسـفة الى العربية وكـانت قبل يونانية ، وناقلها الفارابى : فلقب بالمعلم الثانى ، وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها واستمروا عـلى ذلك ، الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات ، حتى كاد أن لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات ، وهذا هو كلام المتأخرين .

وقد سلكنا طريقتهم فى ذلك ، فعلى كلا الرأيين هو أشرف العلوم لكونه أساسا لعلوم الأحكام الشرعية ، ورئيس العلـوم الدينية وكـون معلوماته العقائد الاسلامية ، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية .

وبراهينه الحجج القطعية على مامر وما نقل عن بعض المتقدمين كالشافعى من الطعن فيه والنهى عن تعلمه فهو محمول على القاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين ، والخائض فيمـا لا يحتاج اليه من غوامض الفلسفة ، وإلا فكيف يتصور النهى عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات ، وهذا يظهر نهى أسلافنا عن أخذ العلم من القوم والنظر فى كتبهم .

المرصد الثانى : فى تعريف مطلق العلم •

وفيه ثلاثة مذاهب •

الأول : انه ضرورى ، وأختاره الفخر لوجهين ، الأول : أن علم كل أحد بوجوده ضرورى ، وهذا علم خاص ، والعلم المطلق جزء منه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضرورى أولى أن يكون ضروريا ، فالعلم المطلق ضرورى ، وجوابه أن الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له ، فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا •

الثانى : أن غير العلم انمـا يعلم بالعلم فلو علـم العلم بغـيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الأخر •

وهذا الوجه حجة على من يقول ان مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة •

وجوابه : أن غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى متعلق بـه لا بتصور حقيقة المطلق ، والذى نحاوله أن تعلمه بغـير العلم تصـور حقيقة العلم فلا دور ، وحاصل حل الشبهتين الفرق بين حصول العلم وبين تصوره لأن منشأهما عدم الفرق بينهما •

ففى الأولى : يخيل أنه اذا حصل بالضرورة على جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة فى ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الثانية يخيل أن تصور ماهية العلم اذا توقف

على حصول علم جزئى متعلق بالغير ، ولا شك أنه متوقف على حصول ماهيته فى ضمنه قائمة فى الذهن ، وهذا معنى تصورها فقد توقف كـل منهما على الآخر ، وإذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم فى النفس على وجهين •

أحدهما : بان ترتسم فيها بنفسها فى ضمن جزئياتها ، وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها •

والثانى : أن ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على مقياس تصور الشجاعة التى لا يوجب اتصاف النفس بها ، وهو المطلوب بتعريفها ، اضمحلت الشبهتان بالكلية •

الثانى : أنه نظرى وبه قال المعتزلى وشيخه الجوينى ولكن يعسر تحديده ، قالا طريق معرفته القسمة والمثال •

أما القسمة : فهى أن تميزه عما يلتبس به فى الاعتقاد فتقول مثلا اما جازم أو غيره •

والجازم : اما مطلق أو غيره •

والمطابق : اما ثابت أو غيره ، فقد خرج عن القسمة اعتقاد وجازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد ميز عن الظن بالجزم ، وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لا يزول بالتشكيك •

وأما المثال : فكان يقـال : العلم ادراك البصيرة المشـابهة لادراك الباصرة أو هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد ، فان القسمة والمثال ان أفادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا لها والا لم تحصل بهما معرفة الماهية .

الثالث : انه نظرى أيضا ولكن لا يعسر تحديده وله تعريفان .

الأول لبعض المعتزلة أنه اعتقاد الشىء على ما هو به وهو غير جامع لخروج التصور عنه لعدم اندراجه فى الاعتقاد ، وغير مانع أيضا لشموله التقليد اذا طابق الواقع فنزيد لدفعه عن ضرورة أو دليل فاندفع ، لكن بقى معنى الاعتقاد الراجح المطابق أعنى الظن الصادق الحاصل عـن ضرورة أو دليل ظنى ، الا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا .

وما قيل : أنه يرد على هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا ، ومن انكر تعلق العلم به فهو مكابر لبديهه عقله ؛ فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ، ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما أو مناقض لكلامه أيضا لأن انكاره حكم على المستحيل فانه لا يعلم فيستدعى العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما مردودا ، بانه يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم عن تعريفه ؛ وكونه ليس شيئا معناه أنه غير ثابت فى نفسه وهو لا يمنع كونه شيئا لغة .

والثانى : للباقلانى أنه معرفة المعلوم على ما هو به ، فيخرج عنه علم الله سبحانه وتعالى ، اذ لا يسمى معرفة وأيضا ففيه دور اذا المعلوم

مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته ، وأيضا فعلى ما هو به زائدا اذ المعرفة لا تكون الا كذلك •

الثالث للأشعرى : فانه قال : تارة هو الذى يوجب كونه لمن قام به عالما أو لمن قام به اسم العالم وفيه دور أيضا ، وتارة ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور أيضا ، وان الادراك مجاز عن العلم ، وفيه الزيادة المذكورة أيضا •

الرابع لابن فورك : أنه ما يصح ممن قام به اتقان الفعل فتدخل فيه القدرة ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له فى الاتقان عندنا وعند الاشاعرة ومن قال بقولنا خلافا للمعتزلة ، وقد أورد عليه أيضا علم أحدنا بنفسه وبالبارى جل وعلا ، قيل وانما يرد عليه هذا أن لو أراد ما يصح به اتقان متعلقه ، واما لو أراد ما يصح به بانه الاتقان فى الجملة وان لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبيين المعلوم أو اثباته أو الثقة بأنه على ما هو به •

الخامس : للفخر أنه اعتقاد جازم مطابق لموجب من ضرورة ، أو دليل ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصور كالأول مع أنه علم يقال علمنا الثلث وحقيقة الانسان وذلك لا يندرج فى الاعتقاد •

السادس للحكماء أنه حصول صورة الشىء فى العقل ، ليتناول ادراك الجزئيات وهو تمثيل ماهية المدرك فى نفس المدرك فيختص بالكليات وهو مبنى على الوجود الذهنى ، وكون العلم عندهم عبارة عنه ويتناول الظن والجهل المركب والتقليد والشك والوهم ، وتسميتها علما

مخالف لاستعمال اللغة والعرف والشرع ولا مشاحة فى الاصطلاح ، فان لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء الا أن رعاية الموافقة فى الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحسن .

السابع وهو المختار واليه ذهب كثير من المتأخرين منا ومن غيرنا أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ، فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل ، قال السيد بلا خلاف والمفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام ، فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لاشتباه فيه فيخرج الظن والجهل المركب .

واعتقاد المقلد المصيب أيضا لأنه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يتجلى به بالعقد .

المرصد الثالث : فى أقسام العلم .

وفيه مقاصد .

الأول : أنه أعنى العلم ان كان حكما أى ادراكا ، لأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور ، وهما نوعان متميزان بالذات وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب فى التصديق وعدمه فى التصور .

المقصد الثانى : العلم الحادث ينقسم الى ضرورى وكسبى فالضرورى ما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق ، والبديهى ما يثبته مجردا

العقل فهو أخص من الضرورى والكسبى يقابله فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة ، وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح فمن يرى أن الكسب لا يمكن الا بالنظر فهو عنده الكسبى وتعريفاهما متلازمان ، ومن يرى جواز الكسب لغيره جعله أخص من الكسبى لكنه أى النظرى يلازمه عادة باتفاق الفريقين •

المقصد الثالث : ان كـلا من التصور والتصديق بعضـه ضرورى بالوجدان ، اذ لولاه لـزم الدور أو التسلسل وهما يمنعان الاكتسـاب لأنها باطلان ممتنعان فمـا يتوقف عليها كذلك ، وبعضه نظـرى بضرورة الوجدان أيضا •

المقصد الرابع : فى مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة •

وهى أربعة •

الأول : ان الكل ضرورى ضرورى وبه قال فريق ، منهم الفخر بعدم حصول شىء منه بقدرتنا وهؤلاء أيضا فرقتان ، فرقة تسلم توقف بعض من الكل والعلم على النظر ، فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية فلا مخالفة ، معنوية ، وفرقة تمنعه •

قال السيد : وهؤلاء ان أرادوا أنه لا يتوقف على النظر وجوبا بل عادة ، أو ان العلم بعده غير واقع به أو بقدرتنا بل بخلق الله فهو الحق ، وان أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلا لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكـابرة •

الثانى : أن التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان كان ضروريا حاصلا بغير اكتساب ، بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضرورى وكسبى ، وبه قال الفخر واختاره لوجهين : أحدهما أن المطلوب التصورى اما مشعور به مطلقا فلا يطلب حصوله أولا فلا يطلب أيضا لأن المغفول عنه وهو المجهول المطلق لا يمكن توجه النفس نحوه ، واجيب بان الحصر ممنوخ لجواز أن يكون معلوما من وجه ، فعاد الفخر وقال : فعاد الفخر وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا ، فلا يمكن طلب شىء منها •

واجيب أيضا يمنع أن الوجه المجهول مجهول مطلقا ، فان المجهول المطلق ما لا تتصور ذاته ولا شىء مما يصدق عليه من ذاتياته أو عرضياته ، وهذا قد يتصور فيه شىء مما يصدق عليه وهو ها هنا الوجه المعلوم ، فان الوجه المجهول فرضا هو الذات الذى يطلب تصوره بالكنه والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه ، كما تعلم الروح فانها شىء به الحياة والحس والحركة ، وان لها حقيقة هذه صفاتها ، فتطلب تلك الحقيقة بعينها •

ومنهم من أثبت وراء الوجهين أمرا ثالثا :

هو المطلوب يقومان به ولا حاجة اليه فى دفع هذه الشبهة لأنها قد اندفعت بما مضى •

وثانيها :

أن يقال الماهية أن عرفت فأما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج عنها والأقسام باطلة •

أما الأول : فالاستلزام معرفتها قبل معرفتها لأن معرفة الموصل متقدمة قبل معرفة الموصل اليه ، وتقديم الشيء على نفسه محال •

وأما الثاني فلأن جميع الأجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه تعريف الشيء بنفسه ، والبعض ان عرفها فلابد أن يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه ، وأما غيره فيلزم التعريف بالخارج لأن كل جزء خارج عما يقابله من الأجزاء •

وأما الثالث فلأن الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها •

والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها ، وأنه دور لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها ، وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ، لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا •

واجيب عنها بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل من أجزائها مقدم عليها بالذات ، فكذا الكل يكون مقدما عليها أيضا ، فلا يكون نفسها نفسها بالامتناع تقدم الشيء على نفسه •

وقد دفع هذا الجواب بما فيه طول ، والحق أن الأجزاء اذا استحضرت الذهن مرتبة حتى حصلت صورتها فيه مجمعة ، فهي الماهية ، لا أن ثمت مجموع التصورات يوجب حصول شيء آخر هو الماهية •

وتوضيحه أن صورة كل جزء مرآت يشاهد بها ذلك الجزء قصدا ،

فاذا اجتمعت صورتان ، وتقيدت احداهما بالأخرى صارتا معا مرآه واحدة ، يشاهد بها مجموع الجزءين قصدا ، وكل واحد منها ضمنا .

وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب ، من تصـورى الجزءين وهو متحد معهما بالذات ، ومغايرلهما بالاعتبار ، قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع أجزائها فالمعروف للماهية مجموع أمور ، كل واحد منها متقدم على الماهية ، وهو المجمـوع وتعريفه لهـا فى الذهن كالأجزاء الخارجية وتقويمها للمـاهية فى الخارج ، فانها متقدمة بجميع الأجزاء ، بمعنى أنه ما من جزء الا وله مدخل فى التقويم ، والكل هو الماهية الا أنها تترتب عليه .

وها هنا مباحث أعرضنا عنها لضيق المقام لا لضنه بالكلام .

الثالث : انما اعتقاده لازم للمكلف ، نحو اثبات جميع ما يجب له ، ونفى ما يستحيل عنه ، والنبوة ضرورى ، واليه ذهب الجاحظ ، ويبطله : أن معرفة الله تعـالى واجبة اما شرعا كمـا عليه الجمهـور من أصحابنا والأشاعرة وغيرهم ، ممن قال بذلك كما سـتعرفه ، أو عقلا كمـا عليه المعتزلة وبعض المحققين منا ، ولا شىء من غير المقدور عليه بواجب ، فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة . هف .

احتج لهذا المذهب : بأن ذلك اللازم لو لم يكن حاصلا بالضرورة لكان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرائع والأحكام التكليفية ، وان التكليف بتحصيله تكليف العـاقل لأن من لم يعلم هـذه الأمور من نحو اثبات الصانع ، لا يعلم التكليف قطعا .

والجواب : أن العاقل الذى لا يكلف اجماعا ، من لا يفهم الخطاب كالصبى والمجنون لأن لا يعلم أنه مكلف ، مع أنه مخاطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما ، فانه غافل عن التصديق بالتكليف ، لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين ، وحاصله أن التصديق بالتكليف ليس شرطا فى تحققه لكونهم مكلفين اجماعا ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه ، فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزوم الدور .

الرابع : أن الكل نظرى ، وهو مذهب بعض الجهمية .

ويبطله : ما مر من شهادة الوجدان ، بكون البعض ضروريا ، ومن لزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا ، واحتجوا بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه ، وما من علم الا والنفس خالية عنه فى مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج ما يتفق من الشروط ، كالاحساس والتجربة والتواتر ، وغير ذلك فيكون الكل غير ضرورى وهو النظرى .

والجواب : أن الضرورى قد تخلو النفس عنه ، أما عند من يوقفه ، كالمعتزلة والحكماء ، على شرط ؟ كالتوجه والاحساس ، وغيرهما أو استعدادية تقبل النفس ذلك العلم الضرورى ، فلفقدان ذلك الشرط أو الاستعداد ، وأما عندنا وعند الأشاعرة فلأنه قد لا يخلقه الله فى العبد حينا ، ثم يخلقه فيه بلا قدرة فى العبد متعلقة بذلك العلم ، أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة ، فيكون ضروريا غير مقدور عليه اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة .

المرصد الرابع : فى اثبات العلوم الضرورية ، لأنه اليها المنتهى ، فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية ، وغيرها تنتهى اليها وهى المبادىء الأول ، ولولاها لم يتحصل علم أصلا .

وأنها تنقسم الى الوجدانيات : وأنها قليلة النفع فى العلوم ، لأنها غير معلومة الاشتراك يقينا ، فلا تقوم حجة على الغير ، والى الحسيات والمراد منها ما يتناول التجريبيات والمواترات ، وأحكام الوهم فى المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والى البديهيات ، وهى الأوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية .

فهذان القسمان : هما العمدة فى العلوم ، ويقومان حجة على الغير ، أما البديهيات : فعلى الاطلاق ، وأما الحسيات : فما ثبت الاشتراك فى أسبابها من تجربة أو تواتر أو حدس أو مشاهدة ق

والناس فيها فرق أربع حسب الاحتمالات العقلية .

الفرقة الأولى : المعترفون بها وهم الأكثرون .

الثانية : القادحون فى الحسيات فقط ، وهذا القدح ينسب الى أفلاطون وأرسطو أو بطليموس وجالينوس ، فقال السيد : ولعلهم أراودا بقولهم ان الحسيات غير يقينات لأن جزم العقل بها ليس بمجرد الحس ، بل لا بد له مع الاحساس من أمور تنضم اليه فتضطره الى الحزم ، ولا نعلم ما هى ؟ ومتى حصلت ؟ وكيف حصلت ؟ وان لم يريدوا ما ذكرناه من التأويل فالى الحسيات تنتهى علومهم .

فيكون القدح فيها قدحا فى علومهم التى بها يفتخرون ، وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة : فكيف من هؤلاء الأذكياء ، وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها ، لأن العلم الآلهى المنســوب الى أفلاطون : مبنى عــلى الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس ، وأكثر أصول العلم الطبيعى المنسوب الى أرسطو : كالعلم بالسماء ، وسائر العالم ، وبالكون والفساد وبالآثار العلوية ، وبأحكام المعادن والنبات والحيوان ، مأخوذ من الحس وعلم الأرصاد والهيئية المنسوبة الى : بطليموس مبنى على الاحساس .

وأحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبيعية المنسوب الى : جالينوس مأخوذ من المحسوسات ، هذا وقد صرحوا بأن الأوليات ، انما تحصــل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات ، فالقدح فى الحسيات يؤول الى القدح فى البديهيات .

قالوا : لو اعتبر حكم الحس ، فأما فى الكليات أو فى الجزئيات ، وكلاهما باطل .

أما الأول : فظاهر لأن الحس لا يدرك جميع النيران الموجودة فى الخارج مثلا ، ولو فرض ادراكه اياهــا فليس له تعلق قطعــا بأفرادها الماضية والمستقبلة ، فلا يعطى حكما كليا على جميع أفرادها سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم فى قولنا « النار حارة » ليس على كل نار موجودة فى الخارج فى أحد الأزمنة فقط ، بل عليها وعلى أفرادها المتوهمة أيضا ، ولا شــك أنــه لا تعلق الحس بها البتــة .

وأما الثانى : فلازم حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثير الوجوه •

الوجه الأول : أنا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة اذا لم تبعد جدا ، وسببه أن ما حولها من الهواء يستضىء لضوئها ، والشعاع البصيرى المحاذى لما حولها لا ينفذ فى الظلمة نفوذا تاما ، فلا يتميز للرائى جرم النار عن الهواء المضىء بها فيدركهما معا ويحسهما نارا وان كانت قريبة بعد الشعاع وامتازت النار عن الهواء فادركهما على ما هى عليه من الصغر ، وكالعنبة فى الماء ترى كالاجامة ، وسببه : أن رؤية الأشياء على القول الاظهر ، انما هى بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرائى ، ويتفاوت مقدار المرئى صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ، ثم ان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشـعاعى تنفذ الى المرائى ، عـلى الاستقامة الىطرفيه ، اذا كان شعاع المتوسط بين الرائى والمرئى متشابه الغلظ والرقة ، فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا ما يلى الرائى رقيقا كالهواء ، وما يلى المرئى غليظا كالماء فى مثالنا هذا ، فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ، ثم تصل الى طرفى المرئى فتكون زاوية رأس المخروط هاهنا أكبر فى الصورة الأولى ، مع كون المرئى شيئا واحدا فيرى فى الصورة الثانية أكبر منه فى الأولى ، كما يظهر هذا الشكل فالخطان الأحمران هما الواصلان الى طرفى العنبة اذا كانت فى الهواء والأسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت فى الماء •

والزاوية التى بين الأولين أصغر من التى بين الآخرين فلذلك ترى فى الماء أكبر منها فى الهـواء ، وكالخاتم المقـرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة ، لكبر الزاوية التى عند الحدقة فان المقدار الواحد إذا جعل

وتر الزاويتين مستقيمى الأضلاع فالزاوية التى ضلعاها أقصر كانت أكبر من الزاوية التى ضلعاها أطول ، ويرى الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة ، لصغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئى ، فكلما كان أبعد كانت أضيق الى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جدا ، وكان بعضها منطبقا على بعض ، فيرى المرئى كأنه نقطة ثم ينمحى أثره فلا يرى أصلا ، وترى الواحد كبير كالقمر اذا نظرت اليه مع غمز احدى العينين ، وذلك لأن النور البصرى يمتد من الدماغ كما سيأتى فى عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين ، فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقت الخطوط الشعاعية الى المرئى من محاذاة واحدة هى ملتقاهما ، فيرى واحدا ، فاذا انحرفتا أو احداهما امتدت تلك الخطوط الى المرئى من محاذاتين فيرى لذلك اثنين •

وكذلك اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر ، وكونه قريبا من الأفق ، فانا نراه على التقديرين قمرين ، أما على الأول : فلما مر وأما على الثانى فلأن الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى قمر السماء ، وينعكس من سطح الماء اليه أيضا فيرى مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة فى الماء بالمنعكس •

وكالا حول الذى يقصد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف فى العصبتين أو فى احداهما ، وأما الأحول الفطرى فقلما يراه اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب ، ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا خرج من مركزها الى محيطها خطوط متفاوتة فى الوضع بألوان مختلفة ، فانها اذا دارت سريعة جدا رأيت الألوان كالواحد الممتزج منها ، وسببه أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدى أولا الى الحس

المشترك ، ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر ، كان أثر الأول باقيا فى الحس المشترك عند ادراك الثانى ووصول أثره اليه ، فيمتزج الأثران هناك ، فتراهما النفس لامتزاج أثرهما ممتزجين ، ولا تقدر على تمييز أحدهما من الأخر ، وأيضا لما وقع الشعاع البصرى على تلك الألوان بأسرها فى زمان قليل جدا ، لم تتمكن النفس من التمييز ، فتراها ممتزجة ، ويرى المعدوم موجودا كالسراب ، قيل هذا من اشتباه الشىء بمثله ، فان السراب ليس معدما مطلقا ، بل هو شىء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصرى المنعكس عن أرضه سبخه ، كما ينعكس عن الماء فيحسب لذلك ماء .

وما يريه صاحب الشعبذة مما لا وجود له فى الخارج ، لعدم تمييز النفس بين الشىء ومشابهه ، اما بسبب سرعة الحركة من الشىء الى شبهه ، واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الامن يعرف تلك الأعمال ، وكالخط لنزول القطرة ، بسبب السرعة وكالدائرة لادارة الشعلة بسرعة ولا وجود لواحد منها ، والسبب فيها أن البصر اذا أدرك القطرة والشعاع فى موضع وأداهـا الى الحس المشترك ، ثم أدركها فى موضع آخر قبل أن يزول أثرها عنه اتصلت هناك صورتها فى الموضع الثانى بصورتها فى الأول ، فيرى كما مر ممتدا اما على استقامة أو على استدارة ، وأيضا لما اتصل الشعاع بها فى مواضع فى زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها فى تلك المواضع ، دفعة ، فيرى لذلك خطـا أو دائرة ، ويرى المتحرك سـاكنا وبالعكس ، كالظل : يرى ساكنا وسببه أن البصر اذا أدرك الشىء فى موضع محاذيا لشىء بعد ما أدركه فى موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشىء ، حكمت النفس بالحركة .

فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين المحاذاتين وحكمت بالسكون ، وهو متحرك أبدا لأن الشمس متحركة دائما اما ارتفاعيا أو انحطاطيا ، فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصا أو ازديادا ، أو كراكب السفينة المتحرك يراها ساكنة والشط متحركا ، وذلك لأنه لما لم يتبدل موضع الراكب بالنسبة اليها حسبها ونفسه ساكنين ، ولما تبدل محاذاته لأجزاء الشط مع تخيله السكون فى نفسه وفى السفينة حسب الشط متحركا ، ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر ، تراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه ، فان القمر يتحرك بحركة الفلك من الشرق الى الغرب أبدا ، فاذا كان بيننا وبينه غيم غير سائر له ، ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا فى جزء من أجزاء الغيم ، فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب أيضا ، كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع فى الرؤية من حركة القمر ، لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذى كان قد نفذ الشعاع فيه ، قريبا من القمر وينفذ فى جزء آخر قد حاذاه بالحركة ، فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم ، فيتخيل أن القمر لحركته الى الشرق ، وقطع تلك القطعة التى هى بمنزلة المسافة واذا تحركنا الى جهة رأينا القمر متحركا اليها ، اذا كان هناك غيم رقيق وسببه أن الموضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى أجزاء الغيم وتقطع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب فى جهة حركتنا ، فيتخيل أن القمر يتحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها ، كما اذا كانت حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب .

ويرى الشجر على الشط منعكسا فى الماء لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة أوتار

الآلة الحدباء ، فإذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب الى الرائى ، والى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه وهكذا ، واذا كان الشجر على طرف الرائى ، كان الأمر فى الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك اذا تسترت على سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر فى الصورة الأولى : وقاعدتها : فى الصورة الثانية ، فيكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأس الشجر أطول مما هو أبعد منه ، على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ، ثم النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها فى رؤية المرئيات ، لنفوذ الشعاع على الاستقامة ، فيحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ولا نفوذ هناك ، اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فيظن لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولا فى الماء لكون الشعاع المنعكس اليه أطول ، وكذا الحال فى باقى الأجزاء على الترتيب ، فتراه كأنه منعكس تحت سطح الماء .

وترى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة ، اذا فرضت كنصب قالب اسطوانة مستديرة ، فان نظرنا اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه ، يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض ، ذلك لأن الأشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله ، والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحنى مساو لعرض الوجه والزاوية (١) التى يؤثرها هذا المنحنى اصغر من التى كان يؤثرها على تقدير كونه

---

(١) الراوية : كذا فى الاصل بدون نقطة للزاى .

مستقيما ، فيرى عرض الوجه أقل عما هو عليه ، وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الأمر ، فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته ، وإن نظر اليها بحيث يكون طولها موازنا فى محاذات الوجه ، يرى الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول منه الآخر ، لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحرف ، وإن نظر اليها من طرف الاسطوانة تكون موازنته للوجه يرى الوجه معوجا لأنه يرى أحد طرفى الوجه أطول .

وسببه انعكاس الشعاع الى أحد طرفيه من خط مستقيم مساو له ، والى الآخر من خط منحرف يساويه على الوجه الذى عرفته فى الموضعين الأولين .

واذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر الى موضع واحد يرى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر ، بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا ، واذا كانت محدبة يرى نائيا ، وبالجملة فالاختلافات المتنوعة فى أشكال المرايا تستنتج اختلاف الوجه فى الرؤية .

الوجه الثانى : أن الحس لا يميز بين الامثال ، فربما جزم بالاستمرار وعند توارده كما يقول الأشاعرة فى الألوان : من أنها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا ، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد كما يقوله النظام ، أيضا فى الأجسام كذلك ، فقام احتمال غلط الحس فى جميع الجزئيات ، وسبب غلطه عند توارد الأمثال أن الحس

وان تعلق لكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يثبت ما به يمتاز كل منهما عن غيره، فيخيل الرائى هنالك أمرا واحدا مستمرا .

الوجه الثالث : أن النائم يرى فى نومه ما يجزم به جزمه بما يراه فى يقظته ، ثم يتبين له فيها أن ذلك الجزم كان باطلا ، وكذا المبرسم يتصور تصورا لا وجود لهما فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ، ويصيح خوفا منها فجاز فى غيرها مثل ما ذكر فيهما ، وبسبب غلطهما أن النفس بسبب النوم للاستراحة أو الاشتغال فى دفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة ، فتتسلط على القوى فتركب صورا خيالية ترسمها ، فى الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس ، حال اليقظة والصحة ، فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك .

لا يقال ذلك بسبب لا يوجد فى حال اليقظة والصحة ولا يقع فيها الغلط أصلا ، لأنا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد ، لجواز أن يكون للغلط سبب آخر فى اليقظة والصحة مغايرا لما كان سببا له فى النوم والمرض ، بل لابد من حصر الأسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه ، وبيان انتفائها بأسرها وبيان وجوب انتفاء السبب عند انتفائها ، وكل واحد فى الثلاثة مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل منها مما تتطرق اليه الشكوك والشبه ، بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه أصلا ، وان ثبوت كل منها بذلك النظر ينفى البداهة .

الوجه الرابع : أنا نرى الثلج فى غاية البياض مع أنه ليس بأبيض ،

فاذا تأملنا فيه علمنا أنه مركب من أجزاء شـفافة لا لون لهـا ، وهى الأجزاء المائية الرشية ، وقولهم : سببه مداخلة الهواء المضىء بالأشعة الفائضة من الأجرام النيرة للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا ، أو تعاكس الأضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض ، فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض من النمط الأول أعنى من قبل بيان أسباب الغلط ، وقد عرفت أنه لا فائدة فيـه ، وأظهر من الثلج فى الدلالة عـلى الغلط الزجاج المدقوق ناعما لأنه لم يحدث له مزاج محدث للبياض ، فان أجزاءه الأصلية يابسة متفقة فى الصور والكيفيات ، لا تفاعل بينهما لعدم الا لتصادق ، والاتفاق الصورة والكيفية ، فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع أنه شرط عندهم بالتفاعل ، وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية ، فجـاز أن يتوهم بينهما تفـاعل وأظهر منهما موضـع الشـق من الزجاج الغليظ الشفاف ، فانه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعا ! فليس ثمت الا زجاج والهواء المحتقن فى الشق وشىء منها غير ملون .

والجواب عن شبه هذه الفرقـة : ان مقتضى ما ذكروه أن لا يجزم العقل بحكم كلى أو جزئى بمجرد الحس والاحساس به ، ونحن نقول به ، فان جزم العقل ليس يحصل فى الكليات ولا فى الجزئيات لمجـرد الاحساس بالحواس ، بل لابد مع ذلك من أمور أخرى توجب الجزم كما مر ، فاذا لم توجد فى بعض الصور لم يكن فى العقل جزم ، وكان احتمال الخطأ هناك قائما لا يؤثر بجزمه بما جزم به من الأحكام على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الاحساس فى هذه الصور ؛ وكيف لا يؤثر بجزمه ها هنا مع أن بديهته شاهدة بصحته وبانتفاء الغلط عنه ، كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة .

الفرقة الثانية : القادحون فى البديهات فقط ؟ فقالوا : هى أضعف من الحسيات لأنها فرعها ، وذلك لأن الانسان فى مبتدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها ، فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية ، يحكم على بعضها ببعض ايجابا أو سلبا ، اما بديهية عقلية كما فى البديهيات أو بمعاونة شىء آخر كما فى سائر الضروريات والنظريات ، فلولا احساسه بالمحسوسات لم يحصل له شىء فى التصورات والتصديقات ، ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما متعلقا بذلك الحس أبتداء أو بواسطة ، كالأكمة فانه لا يعرف حقائق الألوان ولا يحكم باختلافها فى الماهية لعدم احساسه بجزئياتها ، وكالعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات .

واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا فى حصول حكم عقلى أن يكون الاحساس أقوى من التعقل ، فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال ، وليس بأقوى منه قالوا : فلا يلزمنا من قدحنا فى البديهيات التى هى فرع القدح فى الحسيات التى هى أصل لها ، ولهم فى القدح فى البديهيات شبه .

الأولى : آجلى البديهيات واقواها فى الجزم ، قولنا : الشىء اما أن يكون أو لا يكون أعنى الترديد بين النفى والاثبات لأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وأنه غير يقينى ، أما كونه أجلاها وأقواها فلان المعترفين بها يمثلون لها بذلك الترديد وبثلاثة أخرى تتوقف عليه .

الأول : الكلّ أعظم من الجزء ، والا فالجزء الآخر معتبر فى الكلّ

لأنه جزء الكل وليس بمعتبر فيه حصـول الاكتفاء بالجـزء الأول ، اذ المفروض أن كل واحد منهما ليس بأزيد منه فيجتمع النفى والاثبات •

الثانى الأشياء المساوية فى الكميـة لشىء واحد متساوية فيهـا والا فالكمية واحدة لمساواتها لذلك الشىء وليست واحدة لاختلافها فيها وعدم تساويها فيجتمع النفى والاثبات •

الثالث : لو كان الجسم الواحد فى آن واحد فى مكانين ، لكان الواحد اثنين ، فيكون وجود أحد المثلثين وعدمه واحد ، وهذه الاستدلالات التى ذكرناها ملحوظة للعقلاء ، وان عجز البعض تلخيصها فى التعبير عنها ، الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة ، ولو كان الشىء الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفا لنفسه •

وأما كونه غير يقينى فلوجوه •

الأول : أن هذا التصديق الذى هو قولنا الشىء اما أن يكون أو لا يكون ، يتوقف على تصور المعدوم ، وأنه محال فيستحيل التصديق الموقوف عليه أيضا ، اذ كل متصور متميز ، وكل متميز ثابت ، فيكون العدم ثابتا • هف •

لا يقال انه ثابت فى الذهن فلا خلاف فى ذلك ، اذ المعـدوم فى الخارج ثابت موجود فى الذهن ، وأيضا ان كان متصورا فذاك والا فالحكم عليه فانه غير متصور يستدعى تصوره وامتنع عليه هذا الحكم ، لأنا نقول الكلام فى المعدوم مطلقا ، ويمتنع أن يكون له ثبوت بوجه مـا لأن الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا •

ونقول فى جواب الآخر معارضة للحجـة الدالة على أن المعـدوم المطلق غير متصور لأحد لتلك الحجة ، وأن معارضته ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع ، لأنهما قطعيتان ، وتعـارض القواطع المركبة من المقدمات البديهيات احدى حججنا القوادح فى البديهيات •

الثانى : ان ذلك الترديد يقتضى تمييز المعدوم على الموجود ، ولو كان متميزا لكان له حقيقة ، وكان للعقل سلبها ورفعها والا انتهى الوجود وسلبها عدم خاص لكونها مضافا فقسم من العدم قسم له هف لأن قسم الشىء أخص منه وقسيمة مباينا له فيمتنع صدقها على شىء •

الثالث : المردد فيه فى قولنا المذكور ثبوت الشىء وعدمه ، اما فى نفسـه فيكون ••• كقولنا السواد اما موجود أولا ، واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما أسود أولا ، وكلاهما باطل ، فالأول : وهو الترديد بين الشىء وعدمه فى نفسه ، لأنه لا يعقل شىء من طرفيه ، أما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فان وجود الشىء اما نفسه فلا يفيد حملة عليه ، بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولنا السواد سواد والموجود موجود ، لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشىء نفسه •

وقد يقال : نحن نلتزم عدم التفاوت فـان ادعيت حكم البداهـة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك ، وأما غيره وهو أيضا باطل لوجهين ، أحدهما أنه فى نفسه معدوم ، وإلا عاد الكلام فيه فيقال ذلك الوجود اما أن يكون نفس الشىء وهو باطل لما مرّ ، فالشىء المعدوم فى نفسه اذا كان موجودا أعيد الكلام الى الوجود •

الرابع : فاما أن يثبت المدعى أو تتسلسل الوجودات وهو محال ، فيتعين المدعى وأيضا لو لم يكن الشيء معدوما فى نفسه على ذلك التقدير لوجد مرتين ، وكان وجودا بوجودين هف •

فاذا ثبت أن الشيء معدوم فى نفسه ، والموجود موجود وان لم يكن موجودا اجتمع النقيضان ، على تقدير كونه معدوما وفى اجتماعهما ، ووجود الواسطة المطلوب أعنى بطلان قولنا السواد اما موجود أو معدوم ، اذ على الأول : يبطل منع الجمع فى هذه المنفصلة ، وعلى الثانى : منع الخلق فيها ، فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما فى نفسه ، وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذى هو الوجود بالمعدوم الذى هو السواد مثلا ، على تقدير صحة قولنا السواد موجود ، فيلزم جواز مثله فى الحركات ، والألوان بأن نقول هذه أمور موجودة بشهادة الحس ، وقائمة بالمعدومات ، ويحصل بطلان حكم البداهة ، لأنها تحكم بأن تلك الحركات والألوان لا يجوز قيامها الا فأمور موجودة •

وثانيهما : أن حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة ، حكم بوحدة الاثنين وأنه باطل ، لا يقال المراد أن السواد موصوف بالوجود ، لأننا نقل الكلام الى الموصوفية بالوجود وتسلسل ، فإن قيل لا يمتنع تسلسل فى الأمور الذهنية قلنا للموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة ، فتقوم بهما لا بغيرهما ، وهو الذهن لاستحالة قيامها بغير المنتسبين ، مع أن حكم الذهن اما مطابق للخارج فيعود الالزام أولا فلا عبرة لكونه حكما باطلا ، وأما المنفى وهو قولنا السواد ليس بموجود فلأن وجوده اما

نفسه ففيه عنه تناقض أو غيره فيتوقف نفيه عنه على تصوره وهى تستدعى تمييزه وثبوته لما عرفت وليس فى الذهن لما مر •

الرابع : الواسطة ثابتة بين الموجود والمعدوم وهى المسماة عندهم بالحال كالعالمية والقادرية ونحوهما ، فقد اثبتها قوم بلغوا فى الكثرة الى حد يدعى معه قيام الحجة بقولهم ، ونفاها الأكثرون وادعوا أن البداهة مشاهدة بالانحصار بين الموجود والمعدوم ، فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهى وغيره فلا ثقة به •

والجواب : أن المتصور مفهوم المعدوم وهو ذات ما ثبت له العدم لا أن ثمت ذاتا ثبت له العدم فى نفس الأمور ومفهوم المعدوم هو المتميز والثابت ، والحمل انما صح للتغاير مفهوما والاتحاد هوية والموصوفية ونحوها من الأمور الاعتبارية ولا وجود لها ، ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع ونقيضها الشبهة •

الثانية : انما نجزم بالعاديات كجزمنا بالأوليات لا فرق بينهما فيه ، فمنها أن هذا الشيخ الذى رأيناه الآن لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا أب وأم ، بل ولد منها ملتبسا بالتدريج الى أن صار شيخا بعد أن كان شابا وكهلا ، ومنها أن أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه ناسا فضلاء محققين فى العلوم الآلهية والهندسية ولا حجارة جواهر نفيسة ولا ماء البحر دهنا وعسلا ، وأن ليست رجلى الآن ياقوتة من ألف رطل ، ومنها أن المجيب عن خطابى بما يطابقه حى فاهم ، عالم قادر ، ثم اذا تأملنا هذه القضايا لم نجدها مما يجوز الجزم بها وكان احتمال قائما فى الكل باتفاق العقلاء •

أما عند المتكلمين فلاستناد الكل عندهم الى الفاعل المختار ، فلعله أوجب شيئا من ذلك للامكان وعموم القدرة ٠

وأما عند الفلاسفة فلاستناد الحوادث الأرضية ، عندهم الى الأوضاع الفلكية فلعله حدث شكل غريب فلكى لم يقع فيما مضى مثله أى وقع لكنه لا يتقدر الا فى ألوف من السنين لا يفى بضبطها التواريخ ، فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب ، وأيضا فانا أجزم بأن ابنى هذا وكذا الذبابة التى أراها ليس أحدهما جبريل ، وأنتم تجوزون ذلك اذا قلتم انه كان تارة يظهر فى صورة دحيته الكلبى ، وكان له أخرى دوى كدوى الذباب ٠

والجواب أن امكان نقائض ما جزمنا به من العاديات ، لا ينافى الجزم بوقوع تلك الأمور العادية جزما محققا مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك أصلا ، كما فى بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم فلا شاغل لهذا الحيز فى هذا الوقت جزما لا تتطرق اليه شبهة ، مع أن نقيضه ممكن فى ذاته ، فظهر أن الجزم فى العاديات وقع موقعه وليست فيها احتمال النقيض ، القادح فى الجزم ٠

واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما فى المحسوسات اليقينية ٠

الشبهة الثالثة : أن يقال للأمزجة والعادات تأثير فى الاعتقادات ، فقوى القلب يستحسن الالم يلام بل ربما يلتذ به ، وضعيفه يستقبحه جدا ومن ثم ترى بعضهم لا يجيزون دم الحيوانات للانتفاع بأكلهما ، ومن

مارس مذهبا ولو باطلا ، برهة من الزمـــان ، ونشأ عليه ، فانه يجـــزم بصحته فجاز أن يكون الجزم فى الكل لمزاج أو عادة عامين لجميع أفراد الانسان المتفقين فى البديهيات ، فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة عن الأمزجة والعاديات المخصوصة •

والجواب : أن ذلك بفساد المزاج فلا يقدح فى كونها يقينية •

الشبهة الرابعة : فى قولهم مزاولة العلوم العقلية ، دلت على أنه قد يتعارض قاطعان يعجـــز عن القدح فيهمـــا ، وما العجز الا للجـــزم بمقدماتهما مع أن احداهما خطأ قطعا والا اجتمع النقيضان •

والجواب : أنا لا نسلم أنه يعجز عن القدح فى أحدهما اذ ينشأ عن الوهم فى صور العقل ضرورة أن مقدماته أو بعضها خطأ قطعا •

الشبهة الخامسة : أنا نجزم بصـــحة دليل أزمنه وبمـــا يلزمه من النتيجة ، ثم يظهر لنا خطـــاؤه وكذلك ننقل المذاهب المتنافية وأدلتهـــا المتخالفة ، فجاز مثله فى كل ما نجزم بـــه من البديهيات فيرتفع الأمـــان عنهـــا •

الشبهة السادسة : أن فى كل مذهب قضايا ، يـــدعى فيها صـــاحبه البداهة ومخالفون ينكرونها وهو يوجب الاشتباه ويرفع الأمان عنها ، فلنعد منها عدة •

الأولى : للمعتزلة : الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح ، وأنكره غيرهم •

الثانية : لهم أيضا ، قالوا العبد موحد لأفعاله الاختيارية ومنعه غيرهم ، وعارض ادعاء الضرورة فيه بضرورة أخرى فى أنه لابد لذلك الفعل من مزيج من خارج والا تسلسل .

الثالثة : لهم أيضا وللحكماء يمتنع بالبديهة رؤية أعمى الصين وهو أقصى بلد الاسلام بقعة أندلس ، ورؤية ما لا يكون مقابلا أو فى حكمه ، وعليه مبنى رؤية البارى كما سيأتى ، وجوزه الأشاعرة .

الرابعة لجمهور الناس قالوا : الأعراض باقية .

وانكره الأشاعرة وكثير من المعتزلة ، وأصحابنا فى بعض الأعراض كمــا سيأتى .

الخامسة : للمجسمة ، قالوا كل موجود اما مقارن للعالم أو مباين له .

وانكره جميع الموحدين وقالوا انه حكم وهمى .

السادسة : للمتكلمين : يجب البداهة انتهاء الأجسام الى ملاء أو خــــلاء .

وانكره الحكماء النافون للخلاء .

السابعة : لهم لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان ، والقائلون بحدوث الزمــان يكذبونهم الثامنة لهم أيضـا لا حدوث الا عــن شىء والمسلمون ينكرونه .

التاسعة : لهم أيضا الممكن لا يترجح الا بمرجح .

وجوزه الموحدون من الفاعل المختار •

العاشرة : للمتكلمين : الانسان محل لألمه ولذته يدركها بذاته •

وقال الحكماء : محلهما هو الجسم والقوى الحالفة فيه وهي آلة للانسان وليس هو ذات الانسان فقد اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه ولذته وألمه وجوعه وعطشه ، والفلاسفة على أن مدرك ذلك ليس ذات الانسان بل قواه الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة •

الحادية عشرة : للجمهور : يمتنع الفعل من نائم أو معدوم ، وجوزه المعتزلة تولدا كما سيأتى •

وجواب الشبهة الخامسة والسادسة : يعلم من جواب الرابعة ، ثم ان المنكرين للبديهيات بعد تقرير شبهتهم قالوا لخصومهم ان أجبتم عنها فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفوا عن الشوائب ، الا بالجواب عنها ، وانه انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية وهو المراد ، ويلزم الدور أيضا ، وان لم يجيبوا عنها تمت ونفت الجزم بالبديهيات •

واجيب عن ذلك بأنا لا نشتغل بالجواب عنها لأن الأوليات مستغنية عن أن نجيب عنها ، وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبهة التى نعلم قطعا أنها فاسدة •

الفرقة الرابعة : المنكرون للبديهيات والحسيات معا ، وهم

السوفسطائيون ، قالوا : دليل الفريقين يبطلهما ، والنظر فرعهما فيبطل ببطلان أصله المنحصر فيهما ، ولا طريق الى العلم غيرهما •

وأفضلهم الأدرية : قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان ، والوجوب فيتناقض ، بل يفيدنا شكا فانا شاكون وشاكون فى أنا شاكون ، وهلم جرا •

وقد منع المحققون المناظرة معهم كما سيأتى ، وما قيل ان تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق •

فجوابه أن اطلاعه عليهما وعلى وجوه فسادهما يفيدهم التثبت فيما يرمونه ، كى لا يركنوا الى شىء منه اذا لاح لهم فى بادىء رأيهم •

المرصد الخامس : فى النظر ، اذ به يحصل المطلوب الذى هو اثبات العقائد الدينية وفيه مقاصد •

الأولى : فى حقيقة ، وهو ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم ، وهو قيل غير جامع لأنه يرد عليه التعريف بالفصل وحده وهو من الحد الناقص ، ويعتذر عنه بأنه قد منع بعض الأقدمين التعريف بالمفرد كما هو معلوم فى محله ، وقد بسطت شيئا من القول فيه فى شرح مرج البحرين ، قيل وأحسن منه وأسلم أن نقول النظر هو وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يتوصل به الى المطلوب ، وأو كما قيل للتنويع ، فيشمل الحد الناقص والرسم فان وصلت تلك الأمور الى معرفة مفرد سميت معرفا وقولا شارحا ، وان

وصلت الى تصديق وهو العلم بنسبة أمر الى أمر على جهة الثبوت أو النفى سميت حجة ودليلا .

فمثال الأول : الحيوان الناطق فى شرح ما هية الانسان .

ومثال الثانى : فى بيان حدوث العالم أن يقول العالم متغير وكل متغير حادث ، فان ترتيب هاتين المقدمتين المعلومتين على الوجه الخاص ، وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية يوصل من اتضح له بالبرهان صدقها الى العلم ، بأن العالم حادث لاندراج الصغرى فى حكم الكبرى ؛ وهل الربط بين الدليل والنتيجة عادى فيمكن تخلفه عنه ؟ أو عقلى فلا يمكن عند نفى الآفات العامة كالموت والنوم ونحوهما من التخلف ؟ أو بالتوليد ؟ وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح ؟

فان قلت ان العالم ليس فعلا فلا يصح أن يعتبر فيه تولد .

قلت : المراد بالفعل الأثر الحاصل ، ولذلك يقال هو وجود حادث عن مقدور بقدرة حادثة ، بمعنى أن القدرة الحادثة أثر فى وجود النتيجة الا أن القدرة الحادثة أثرت فى وجود النتيجة بواسطة تأثيرها فى النظر ، أو بالايجاب بمعنى أن النظر علة أثرت فى وجود المعلوم ، أربعة مذاهب .

الأولان : لأصحابنا والأشاعرة .

الثالث : للمعتزلة واستثنوا منه النظر التذكرى فقالوا فيه بالثانى لأنه كالنظر الذكرى الضرورى .

الرابع : للحكماء : فان قلت ما الفرق بين النظرين قلت التذكرى هو الذى نسيه الناظر ، ثم استعمل فكره حتى تذكره ، والذكرى الضرورى هو الذى نسيه ثم ذكره من غير اعمال ذكر ، ولما كان هذا بمحض خلق الله تعالى ولا أثر للناظر فى ذكره اجماعا وكانت حقيقة النظر التذكرى مماثلة له ، وافق المعتزلة جمهور المتكلمين على عدم تأثير القدرة الحادثة فى نتيجة هذا النظر التذكرى ، والحاصل أن الأنظار ثلاثة نظر ابتدائى لم يتقدم للناظر علم به البتة ، ونظر تذكرى ونظر ذكرى ، وقد أسندنا العلم نتيجة الثلاثة الى محض خلق الله ، ولا أثر لغيره فى شىء منها لما أن ذلك حكم سائر الكائنات ، عنونا ووافقنا المعتزلة فى الآخرين دون الأول ، فجعلوا نتيجة أثرا للقدرة الحادثة بواسطة تأثيرها فى النظر ، وألزمهم البعض أن يقولوا فى التذكرى أيضا أنه تولد .

كما قالوا : فى الابتدائى ، قال : وحصول العلم عقب التذكرى المقدور كحصوله عقب النظر المقدور فيلزم منه تولد فى التذكرى .

المقصد الثانى : منع السمنيه افادة النظر فى العلم مطلقا ، والمهندسون فى الآلهيات فلا يخفى فسادهما ، وضرورة العلم بافادته المستفادة من التجربة كافية فى الرد عليهما .

لا يقال : الضرورى لا يختلف فيه العقلاء وهذا قد اختلفوا فيه ، لأنا نقول : ذلك فى الضرورى الذى ليس له سبب كاكون الكل أعظم من جزئه وأما ماله سبب كهذا مما يدركه ضرورة ، الا من شارك فى السبب كحلاوة هذا الطعام مثلا لا يدركه ضرورة الا من شاركه فى سببه الذى هو الذوق ، والسبب فى مسألتنا العثور على النظر الصحيح المطلع على

وجه الدليل الذى هو الحد الأوسط فى المقدمتين ، كاكون العالم دليلا على وجه الصانع لكن انما يوصل من نظر فيــه من حيث الحــدوث أو الامكان الخاص ، لا من حيث أن فيه ذاتا قائمة بنفسها مستغنية عن المحل أى قابلا للمعانى أو أن فيه حالا فى محل أو موجود أو معدوم فانه لا دلالة له ولا اشعار •

فهم لم يطلعوا على النظر الصحيح حتى يشاركونا •

احتج المهندسون كما مر بأن الحكم على الشىء فرع تصور ، وحقيقة الأله مستحيل تصورها ، فلا يدرك بالنظر الحكم عليها ، وبأن أقرب الأشياء الى الانسان هويته التى يشير اليها بأنا وهى الروح ، وفيها من كثرة الخلاف ما قد قال بعضهم من أنه رأى كتابا للحكماء فى حقيقة النفس والروح •

وفيه ثلثمائة قول ، قال : وكثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ، فما ظنك بأبعدها عن الأوهام والعقول ، وما احتجوا به ممنوع أما الأول فلأن الحكم انما يتوقف على تصور ما هو موجود لا على كمال التصور •

وأما الثانى : فلا ينتج الامتناع بل العكس وهو مسلم لا شــك فيه ، اذ الوهم يلابس العقل فى مأخذه ، والباطل يشاكل الحق فى مباحثه ، ومن ثم كان أهل الحق من هذه الأمة فى غاية القلة ومنع الخوض فيما زاد على الضرورى من هذا العلم ، لغير أفراد من الأذكياء •

المقصد الثالث : اختلف القائلون بافــادة النظر فى أنه هــل العلم

بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل ؟ أم يحصل معه دفعة وعليه ؟ فهل بعلم واحد أم بعلمين ؟

ذهب الى كل من ذلك فريق ، وزعم أبو على الحسين بن عبد الله بن سيناء ان حصول العلمين بالمقدمتين فى الذهن ليس كافيا فى حصول النتيجة ، بل لا بد من علم ثالث : وهو التفطن الاندراج الصغرى تحت الكبرى ، كما اذا قلت هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج أن هذه عاقر حتى تتفطن الى أن هذه البغلة فرد من أفراد هذه الكلية ليلزم الحكم على الفـــرد .

قال بعضهم وما ذكره حتى فانك اذا قلت : النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ، لم يندرج النبيذ فى الحرمة الا من حيث كونـــه فردا من أفراد المسكر ، فلا بد من التفطن له الا أنه معلوم فى ضمن العلم بأن هـــذا الترتيب منتج ، فلا يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين على هذا الوجه ، ثم لا بد بعد استحضـــار المقدمتين من ملاحظـــة الترتيب والهيئة العارضين لهما ، والا لما تفاوتت الأشكال فى جلاء الانتاج وخفائه أما الترتيب فهو ما يرجع الى تقديم الصغرى على الكبرى فى النفس وبه فارق الشكل الأول الرابع ، وأمـــا الهيئة فهى كون الحد الأوســـط محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى فهذه هيئة الأول وعكسه هيئة الرابع ، وكونه محمولا فيهما هيئة الثانى ، وموضوعا فيهما هيئة الثالث .

المقصد الرابع : ما مر كان فى النظر الصحيح ، وأما الفاسد فـــان كان لعدم تمامه لم يستلزم شيئا اتفاقا ، وكـــذا ان كان لفساد نظمـــه

كالاستدلال بجزئيتين أو سالبتين وإن كان الخلل فى مادته ، وهى مقدماته فقولان مشهورهما أنه لا يستلزم الجهل وهو رأى المتكلمين .

والثانى : وهو الصحيح ، أنه يستلزمه وهو رأى المنطقيين ، والخلل فيهما بأن تكون كلها كاذبة ، أو بعضها .

كقول الحشوتية : الا له موجود قائم بنفسه ، وكل موجود قائم بنفسه جسم فهذا لا خلل فى نظمه ، لكن مادته مختلفة ، لكون الكبرى كاذبة ، فهل له نتيجة يرتبط بها ؟ وهى آلة الجسم أولا ؟

الأول قول : المنطقيين ، ولهذا قالوا : فى القياس انه قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ، فزادوا متى سلمت لتدخل الشبهة ، وكقول : الأشاعرة ، الله موجود وكل موجود يمكن أن يرى ، فكبرى القياس فيه كاذبة لما ستراه .

والثانى : مذهب المتكلمين ، وهو المشهور ، وما احتج به المتكلمون من اختلاف الشبهة ، بحيث أن الناظر فيها ابتداء تقوده الى الجهل والناظر فيها بعد العلم لا تقوده الى شىء والناظر فيها عقب نظره فى شبهة على النقيض تقوده الى الشك ، وما اختلف لم يرتبط بشىء فغير مسلم لأنا نقول أن لازمها على الحقيقة الجهل ، وانما انتفى على العالم اعتقاد صدق نتيجتها فى نفيها للعلم بضدها ، لا لعدم العلم بالربط بينهما ، والمراد بقولنا : عقب نظره فى شبهة على النقيض أنه كالناظر مثلا فى شبهة النصارى ، فان النظر فيها يقوده الى أن الله تعالى معنى لا يقوم بنفسه لأنه مركب عندهم من الأقانيم الثلاثة كما ستعرفه .

وفى النظر عقب نظره فيها فى شبهة الحشوية تقوده الى أنه جسم كما مر فقد وقع الشك فى الآله عند هذا الناظر هل هو جسم أو معنى ؟ وكلاهما فاسد ، تعالى الله عن ذلك .

وكذا الناظر فى شبهة القدرية فانها تقوده الى أن للعبد قدرة لها يخلق أفعاله ، فان نظر عقبها فى شبهة الجبرية على أنه لا قدرة للعبد أصلا ، فأدته الى الشك هل له قدرة بها يخترع أم لا ؟ وكلاهما فاسد وكذا الناظر فى شبهة عقيب نظره فى أخرى فليس شكه من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين ، وهى فى الحقيقة تعاقب رأيين لاستراابه بين معتقدين التى هى الشك ، وما احتجوابه أيضا من أن الشبهة لو كان لها ارتباط بعقد معين لكانت دليلا .

والتالى : باطل لأن حقيقة الشبهة ما اشتبه أمرها على الناظر ، فاعتقدها دليلا وليست بدليل ، فلا يلزم لجواز اشتراك المختلفان فى بعض اللوازم ، فان الدليل يفارق الشبهة وان اشتركا فى صورة النظم ، فان مقدمات الدليل ضرورية أو تنتهى اليها ، اذا ركب الدليل من المقدمات النظرية أو بعضها فانه يحتج عليها ويبين صدقها بقياس آخر حتى تنتهى الى الضرورية كقولك : العالم حادث ، وكل حادث له صانع فالعالم حادث ، مقدمة نظرية فلا بد من الاستدلال عليها كذلك حتى تنتهى الى الضرورية كأن نقول : العالم متغير ، وكل متغير حادث فانظر كيف وقع الاستدلال بالتغير الذى هو ضرورى ، اذ هو مشاهد عـلى أن استلزام التغـير للحدوث يحتاج الى نظر آخر كما ستقف عليه ، والشبهات لا تنتهى الى ضرورى أصلا .

المقصد الخامس : اعلم أن للنظر فى الشىء أضداد تخصه وأضداد تعمه وغيره ، فالخاص كلما يوجب اخطار المنظور فيه بالبال كالعلم بـــه والجهل به ، أعنى المركب فانه لو نظر معهما لكان تحصيل الحاصل .

قالوا : ونظر العـــالم فى دليل آخـــر انما هو لاختبـــار دلالته لا للاستدلال به ، وكالشك فيه والظن والوهم ، لأنه متى نظر فى طرف لم يخطر بباله الطرف الآخر وهل عدم الخطور لطرف الثانى الموجب للتنافى عقلى ، أو عادى؟ فيه ترد للمتكلمين ، والأضداد العامة مالا يخطر معهما المنظور فيه بالبال ، كالموت والنوم والنسيان وما فى معناها ، وبالجملة : فالنظر يضاد العلم وجملة أضداده ، فان قلت كيف يكون العلم والجهل والظن والشك والوهم أضدادا خاصة ؟ مع أن العلم كما يضاد النظر يضاد جميع ما ذكر معه من جهل وشك وظن ووهم ، وكذا يضاد النوم ونحوه من الآفات العامة ، ومثل ذلك يرد فى الظن ، لأنه كما يضاد النظر يضاد سائر ما ذكر معه ، وكذلك سائر الأضداد الخاصة يرد فيها هذا ، قلت لأن الأضداد العامة تزيد بالاردة فهى كما تضاد النظر والعلم .

وجملة اضداد : تضاد الارادة فلا يكون القاصد للشىء نائما أو ميتا أو ناسيا له ، أو ذاهلا عنـــه ، بخلاف الأضـــداد الخاصة ، فانها لا تضاد الارادة ، فلما زادت الآفات العامة بالارادة سميت عامة وسميت الأخرى خاصة ففى كلامهم شبه القصر الاضافى أعنى مضادتها خاصـــة بالنظر مقصورة عليه لا تتجاوزه الى الارادة ، وقد أوضح هذا بعضهم .

وقال : ويختص الموت من بين الأضداد العـــامة بزيادة مضـــادة القدرة ، لا يقال : ان العلم يضاد الجهل البسط ولا يضاد النظر لأنا

نقول : لا يرد هذا لأن الجهل البسيط سلب اذ هو عدم ادراك الأمر ، فهي نقيض العلم لا ضد له .

المرصد السادس : فى البرهان والحجة وفيه مقاصد .

الأول ان الحجة تنقسم أولا بحسب مادتها قسمين عقلى ونقلى .

والأولى : خمسة أقسام ، برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة .

فالبرهان ما تركت من مقدمات كلها يقينية ، واليقينيان ستة أقسام ، أوليات لأنها تدرك بأول توجه العقل وتسمى أيضا بديهيات ، وهو ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين ، والكل أعظم من جزئه ، ومشاهدات وتسمى أيضا حسيات ، وهى ما يجزم به العقل بواسطة حس كقولنا : الشمس مشرقة والنار محرقة ، وقضايا قياستها معها وهى ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصور معها كقولنا : الأربعة زوج ، فانه بسبب وسط حاضر فى الذهن وهو الانقسام بمتساويين بجزم العقل بلزوم الزوجية للأربعة .

وتجريبيان : وهى ما يجزم به العقل بواسطة التجربة مرارا ، بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتقان كقولنا : شرب السقمونيا مسهل للصفراء .

وحدسيات : وهى يجزم به العقل لترتيب دون ترتيب التجريبيان مع صاحبته القرائن كقولنا : ان نور القمر مستفاد من نور الشمس .

ومتواتران : وهى ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط

حاضر فى الذهن ، وذلك أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه عند جمع كثير يجزم العقل بامتناع توافقهم على الكذب ، كقولنا محمد صلى الله عليه وسلم إدّعى النبوة ، وظهرت المعجزة على يديه كما سيأتى ، وهـذا القسم مركب من القسم الثانى والثالث ، فهذه الأقسام الستة منها يتركب البرهان ، والغرض منه ؟ حصول العلم اليقينى •

المقصد الثانى : اعلم أن الجدل هو ما تألف من مقدمات مشهورة ، وهى ما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة أو بسبب رقه أى حميه ، كقولنا : هذا ظلم وكل ظلم قبيح ، فهذا قبيح ، وهذا كاشف ، لعورته وكل كاشف لعورته مذموم فهذا مذموم ، وهذا فقير وكل فقير تحمد مواساته فهذا تحمد مواساته ، وهذا مقتول أخوه ظلما ، وكل مقتول أخوه ظلما يحسن أن يقتل قاتله ، فهذا يحسن أن يقتل قاتل أخيه •

الغرض من الجدل : اما اقناع قاصر عن البرهان ، لأنه قد يغمض عن فهم الخصم فينتقل عنه الى الجدل ، والزام الخصم ودفعه •

وأما الخطابة : فهى مـا تألف من مقدمـات مقبولة من شـخص معتقد فيه ، لسر لا يطلع عليه أو لصفة جميلة كزيادة علم أو زهد أو نحوه أو من مقدمات مظنونة ، مثل هذا يدور فى الليل بالسلاح وكل من يدور فى الليل بالسلاح فهو لص ، فهذا لص •

والغرض من الخطابة : ترغيب السامعين ولا يذهب علمك أنه قد تكون الصغرى فيه يقينية بالحس أى غيره ، ولا يخرجه كون احداهما يقينية عن كونه خطابه •

وأما الشعر : فهو ما تألف من مقدمات متخلية لترغيب النفس فى شىء أو تنفيره عنه •

فالأول كقولنا : هذا خمر وكل خمر ياقوته سيالة ، فهذه ياقوتة سـيالة •

والثانى كقولنا : هذا عسل وكل عسل مرة مهوعة ، والغرض من الشعر انفعال النفس ، وأما المغـالطة فقالوا مـا تألف من مقدمـات شبيهة بالحق ، وليست حقا وتسمى سفسطة كقولنا فى صورة فرس فى حائط ، هذه فرس ، وكل فرس صهال ، فهذه صهال ، أو شبهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة ، كقولنا فى شخص يخبط فى البحث هذا يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتهم ، وكل من هو كذلك فهو عالم ، فهذا عـالم •

ومن مقدمات وهمية كاذبة كأن يقول هذا ميت ، وكل ميت جماد فهذا جماد ، أو نقول : هذا الميت جماد وكل جماد لا يفزع منه فهذا لا يفزع منه ، فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل •

الصحيح لمقدمات تتوهمها كاذبة ، فتقول هذا انسان يمكن قيامه وبطشه ، وكل من هو كذلك فليس بجماد أو هو مفزع فهذا ليس بجماد أو فهو مفزع ، وكما اذا رأيت حبلا مصنوعا على هيئة حية ، فتعلم أنه حبل واذا ألقى عليك خفت منه لأن الوهم يغلب كثير على العقل ، فتقول النفس هذا يشبه الحية وهذا شكل الحية وكل ما هو كذلك فهو مخوف •

أو فالحزم الفرار منه وبمثل هذا الوهم وقع كثير من الناس فى

أنواع البدع والضلالات كما ستقف عليه حتى وقفوا فى المعتادات ؛ واشتغلوا بالأكوان عن مكنونها فاعتقدوا نافعا ما ليس بنافع ، وضارا ما ليس بضار فأشركوا مع الله غيره ، وأثبتوا الوسائط بينه وبين خلقه ، وأسندوا التأثير الى من ليس له تأثير ، وتوكلوا على من ليس له حول ولا قوة ، ولا تدبير ولا تقدير ، ولم يعلموا أن الممكنات كلها تنادى بلسان الحال ، الذى هو أفصح من لسان المقال من يقف عندها انظر المقصد ؟ أمامك (انما نحن فتنة فلا تكفر) (١) فهذه أقسام الحجة العقلية

المقصد الثالث : حصر بعضهم أسباب العلم الحاصلة للخلق الذى هو الملك والانس والجن فى ثلاث طرق ، الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ، ووجه الضبط أن السبب ان كان من خارج عن ذات المدرك فالخبر ، والا فان كان عن آلة غير المدرك فهو الحواس لما ستعرفه والا فالعقل ، فان قلت السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لأنها بمحض خلق الله تعالى وايجاده من غير تأثير لما ذكر ، والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا غيره ، وانما الحواس والاخبار آلاف وطرق فى الادراك ، والسبب المقضى فى الجملة بأن يخلق الاله تعالى العلم معه بطريق جرى العادى كما تقدم ، يشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة ، بل هاهنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة •

---

(١) الآية ١٠١ سورة البقرة ٧

ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادىء والمقدمات على ما مر . قلت : قد جرت عادتهم بالانتظار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة ، فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقب استعمال الحواس الظاهرة لتى لا شك فيها ، سواء كانت من ذوى العقول أو من غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب ، ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاد من الخبر الصادق جعلوه شيئا آخر ، ولما لم تثبت عندهم الحواس الباطنة التى سنعرفها ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات ونحوها مما مر ، وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا ، يفضى الى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات ، فجعلوا السبب فى العلم بأن لنا جوعا وعطشا لذة وألما وخوفا وأمنا ونحو ذلك ، وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من نور الشمس ، وأن السقمونيا مسهل ، وأن العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة فى الحس هذا وان كان يغنى عن كثير ما تقدم ، فلا بأس بايراده زيادة للايضاح .

المقصد الرابع : أعلم أن النفس فى مبدأ الفطرة كما مر عارية عن العلوم ، قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية ، فان بدن الانسان من كثرة عجائبه ولطائف تأليف مفاصله شبه مدينة ، والنفس كملكها وتلك القوى كالجنود والأعوان ، وللنفس قوى كثيرة لا يحصى حقيقة عددها الا الله عز وعلا ، ولكل منها مقام وفعل غير ما لأختها .

ولها خمس حساسة : كأصحاب الأخبار والنفس ، قد ولت كل واحدة منها ناحية من مملكتها لتأتينها بالأخبار قال الله تعالى : « والله

أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا » الآية ، والنفس تتعلق أولا ، والروح ، وهو الجسم اللطيف البخارى المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الأغذية ، فتفيض من النفس الناطقة على الروح قـــوة تسرى بسريان الروح الى أجزاء البدن وأعماقه ، فتثير تلك القوة فى كل عضوين أعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو وتكمل بالقوى المثارة فى ذلك العضو نفعة كل ذلك بارادة العلم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الحكيم الذى أتقن كل شىء خلقه ثم هدى .

وتلك القوى بأسرها : تنقسم الى مدركة والى محركة ، وتنقسم المدركة : الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة أما المدركة الظاهرة ، فهى الحواس الخمس التى هى البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

الأولى : البصر وهى قوة مودعـــة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفتقران فتتأديان الى العينين بعد تلاقيهما ، وقيل : يتيامن النابت منها يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ، ثم يلتقيان على تقاطع صليبين ، ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى ، والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى ، فان النفس بتقدير الله تعالى قد ولتها ادراك الأضواء ، والألوان أولا وبالذات ويتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار ، وقد تقدم وجه ادراك البصر وسيأتى له مزيد أيضا وفيه مباحث ذكرتها فى شرح مرج البحرين .

والثانية : السمع وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ ، وقد ولتها النفس ادراك المسموعات وهى الأصوات .

وتنقسم الى : حيوانية وغير حيوانية ، فغير الحيوانية كصوت الرعد وخفيق الريح والشجر وصفيق الحجر وصوق الطبل والمزامير ونحو ذلك ، والحيوانية نوعان : منطقية وغيرها فغـير المنطقية كصهيل الفـرس ، والمنطقية نوعان : دالة على المعانى ، وغير دالة ، فغير الدالة :كالنغمات ، والدالة هى التى تقطع بالحروف الدالة على المعانى ، وسبب ادراكها الأصوات وصول الهوى المتموج المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم لـه اليه •

والثالثة : الشم وهى قوة مودعة فى الزائدتين الثابنتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى ، وقد ولتهـا النفس ادراك الروائح بوصول الهوى لمتكيف بالرائحة المنفصلة من ذى الرائحة الى الخيشوم ، وقيل تدرك الرائحة ، بوصـول الهـوى المختلط بجزئى يتحلل من ذى الرائحة ، ومنع بأن القدر اليسير من المسك استحال أن يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة ، والروائح نوعان : لذيذة وكريهة ، فاللذيذة طيبة والكريهة نتن ، وتحت كل نوع أنواع ليست لها أسماء مفردة كأسماء المحسوسات ، ولكن القوة الناطقة تنسب كل واحدة منها الى حاملها الذى تفوح منه •

والرابعة : الذوق وهى قوة منبثة فى العصـــب المفروش عـلى جرم اللسان ، فان النفس قد ولتها ادراك الطعوم والتصرف فيها ، وهى تسعة أنواع باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم حاصل هو فيه ، وهو اما لطيف أو كثيف ، أو معتدل بين اللطافة والكثافة ، وله فـاعل وهو اما الحرارة أى البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما ، فتفعل الحرارة فى الكثيف المرارة وفى اللطيف الحراقة وفى المعتدل الملوحة والبرودة وفى

الكثيف العفوصة وفى اللطيف الحموضة ، وفى المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة ، وفى الكثيف الحلاوة ، وفى اللطيف الرسومة وفى المعتدل تفاهة •

والتفاهة تطلق على معنيين : أحدهما ما لا طعم له حقيقة ، والثانى ماله طعم فى الحقيقة ولكن لا يحس بطعمه ، ولشدة تكاثفه لا يتحلل منه شىء يخالط اللسان ، كالنحاس لا يتحلل منه ما يحس بطعمه بمخالطة اللسان ، فاذا احتيل فى تحليل أجزائه ، وتلطيفها حس منه بطعم ، والتفاهة بهذا المعنى هى التى عدت من الطعم لا الأولى ، فهذه التسعة مفردات الطعوم •

وقد يجتمع فى الجسم الواحد طعمان أو أكثر فيحسن بغير التسعة كاجتماع الحرارة والقبض فى الحضض ، وهو نوع من الدواء ، وكاجتماع المرارة والحراقة والقبض فى الباذنجان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية النائعة من الألة المسماة بالملغة بالذوق ووصوله الى العصب •

ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذاق أو ضده ، وبالجملة ينبغى أن تكون الرطوبة عادمة الطعم فى نفسها لتخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ، وتؤدى طعمه فيحصل به الاحساس •

والخامس : اللمس ، وهى قوة مثبتة فى جميع خلل البدن ، وقد ولتها النفس ادراك الملموسات والتصرف فيها وهى عشرة أنواع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والليونة والخشونة والصلابة والرخاوة والثقل والخفة ، وتحت كل منها أنواع ، وادراك اللمس بالمماسة

والاتصال بالملموس وفى هذا المقام مباحث أوردناها فى شرح مرج البحرين ، والمدركات بالحواس الخمس أجسام ، عند أصحابنا الا ما يدرك بحاسة السمع وهو الصوت ، فانه عرض وخالفهم الامام أبو يعقوب ، محتجا على أنه جسم بما يطول ذكره من الأدلة وقائلا ما باله من بين المحسوسات يكون عرضا ، وزعم قوم أنها أبعاضها فاللون مثلا بعض الملون وكذا غيره واليه ذهب ابن زيد ، وبعض المعتزلة ، وذهب الأشاعرة والحكماء الى أنها أعراض ، وبه قال أبو الهذيل وأصحابه ، وقال النظام انها أجسام متداخلة ، وقال عيسى بن عمير وتلميذه أحمد ابن الحسين من الاباضية انها صفات الجواهر ليست بأعراض ولا بأبعاض •

قال الشيخ أبو عمار : وعلى قولهما أعتمد أهل النظر من أصحابنا ، والمراد من كونها صفات الجواهر أنها نفسها ، فاللون مثلا نفس الملون لا صفته ولا بعضه ، وقس على هذا غيره •

وأما المدركة الباطنة فهى أيضا خمس لأنها اما مدركة واما معينة على الادراك ، والمدركة اما للصور وهى ما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة •

واما للمعانى وهى ما لا يمكن أن يدرك بالحواس الظاهر من المكنات والمعاينة اما بالحفظ أو بالتصرف والمعاينة بالحفظ ، اما المدركة الصور واما المدركة المعانى ، فهذه خمس قوى •

الأولى : الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات وهى خيالات المحسوسات الظاهرة وأشباحها بالتأدية اليها ، والذى يدل على وجود هذه القوة أنا نحكم على الجسم الأبيض الطيب الرائحة الحلو

بأنه أبيض طيب الرائحة حلو ، والحاكم لا محالة يحضره المحكوم بـه وعليه ولا يكون حصول هذه الأمور فى النفس لما تعلمت ولما ستعلم من أنها مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ، ولا فى الحس الظاهر فانه لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات ، فاذن لابد للنفس من قوة غـير الحس الظاهر تدرك بها جميعها من اللون الجزئى والرائحـة الجزئية وغيرهما ، كذلك ومحل الحس المشترك مقدم البطن الأول من الدماغ •

الثانية : الخيال وهى المعينة للحس المشترك بالحفظ فهى خزانته فيجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة قبل وعن الحس المشترك أيضا ، فتحفظ تلك الصور ويدل على وجودها أن النفس كما لا تقدر على الحكم بأن هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك بها الجميع ، كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتقدم صورة كل واحد من الأمرين عند ادراك الآخر والالتفات اليه ، وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لأن القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ لأن القبول والحفظ قد يفترقان فلو كان بقوة واحدة لما افترقا ، والى هذا اشار البيضاوى فى الطوالع بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الأول من الدماغ •

الثالثة : الواهمة وهى قوة تدرك بها النفس فى المحسوسات الجزئية ، المعانى الجزئية : التى ليست بمحسوسه ، كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس ، وهو العداوة ، وادراك الكبش معنى كذلك فى النعجة وهو الصداقة ، فهـذه المعانى لا تدرك بالحس الظاهر ، وبهذه القوة تحكم النفس أحكاما جزئية كما مر فى الوهميات •

قال البيضاوى : محل الوهم مقدم البطن الأخير من الدماغ •

وقيل مؤخر البطن الوسط •

الرابعة الحافظة : وهى قوة تحفظ هذه المعانى التى يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها ، وهى مغايرة للوهم لما عرفت ، من أن ما به القبول غير ما به الحفظ ومغايرة للخيال لأن الحافظ للصور غير الحافظ ، للمعانى ، ومحل الحافظة البطن الأخير من الدماغ وبه قال الامام أبو يعقوب ، وقال البيضاوى : محلها مؤخر البطن الأخير منه •

الخامسة : المتصرفة ، وهى القوة التى تحلل الصور وتركيبها وتحلل المعانى وتركيبها ، فتارة تقصد الصورة عن الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى ، والصورة عن المعنى وعكسه ، وتارة تركب الصورة بالصور ، وتارة المعنى بالمعنى وتارة الصورة بالمعنى وتارة بالعكس ، والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استأمرها العقل ومتخلية ان استعملها الوهم دون تصرف عقلى ، ويدل على مغايرتها لسائر القوى أن التخليل والتركيب بقوة غير القوة التى بها القبول أو الحفظ للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التى فى وسط الدماغ ، وبه قال الامام أبو يعقوب وهى لا تسكن نوما ولا يقظة ، ويدل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها بخلل هذه المواضع ، فانه الفساد اذا اختص بموضع أورث الآفة فى فعل القوة المختصة بذلك الموضع ، وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة ، وان كانت المدركة منها اثنتين ، فقط لأن الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها •

قال الأصفهانى : وبالحقيقة المدرك للكليات والجزئيات النفسى ،

لكن الكليات بالذات وللجزئيات بتوسط هذه القوى ، ومعنى ادراكها الكليات بذاتهـا أن الصـورة الكلية المعقولة ترتسـم فى النفس لا فى القـوى الجسمانية التى هى آلتها • ومعنى ادراكها الجزئيات بتوسط هذه القوى أن المحسوسات والمتخلية والمعانى الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع فى آلاتها ، وأن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها •

وأما المحركة : فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية •

اما الاختيارية : فتقسم الى ما بعثه عـلى جلب النفع وتسـمى شهوانية ، والى باعثه على دفع الضر وتسمى الغضبية ، وتحت كل منها أنواع •

وأما الطبيعية فسبع : الجاذبية ، والماسكة والهاضمة والدافعة فهذه الأربع خادمة للبواقى ، وهى الغاذية والنامية والمصورة وقد عدها الامام أبو يعقوب سبعا وعدها العضد فى المواقف ، والبيضاوى فى الطوالع ، وغيرهما ثمانيا بأن عدوا المولدة قسمين مولدة تفضل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ، وتعده مادة ومبدأ لشخص آخر ومصورة تخيل تلك المادة فى الرحم ، خاصة كما فى المواقف وتفيدها الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع ، فعلى هذا فلا تنافى بين كلام الامام وغيره ، سبحان من يدبر الأمر ويفصل الأديان ويجعل المسببات مرتبطة بأسبابها •

المقصد الخامس : الخبر الصادق ، وهو المطابق للواقع نوعان :

الأول : المتواتر وقـد مر تعريفه وهـو موجب للعلم الضرورى ، كالعلم بالملوك الخالية فى الأزمنة الماضية والبلدان النائية قال السـيد

وها هنا أمران : أحدهما أن التواتر موجب للعلم ، وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكـة وبغداد ونحوهما ، وأنه ليسـت الا بالأخبـار •

وثانيهما أن العلم الحاصل به ضرورى وذلك أنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتـداء لهم بطريق الاكتسـاب وترتيب المقدمات ، وأما خبر النصارى بقتل عيسى واليهود بتأييد دين موسى ، فتواتره ممنوع ، فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن ، وضم الظن الى مثله لا يوجب اليقين ، وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لأنه نفس الآحاد ، قلنا ذلك ممنوع لجواز أن يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد ، كقـوة الحبل المؤلف من الشعرات ، فـان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات ونحن نجد العلم ، بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر ، والتواتر قـد أنكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة كما ستقف عليه •

قلنا : ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الألف ، والعادة والممارسة والأخطار بالبال ، وتصورات أطراف الأحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات كمـا مر وكما ستعلم •

الثانى : خبر الرسول المؤيد بالمعجزة ، وهو يوجب العلم الاستدلالى ، أما كونه موجبا للعلم فللقطع بأن من أظهر الله تعالى المعجزة على يـده تصديقا له فى دعوى الرسالة ، كما سيأتى كان صادقا فيما أتى به من الأحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا ، وأما كونه استدلاليا :

فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات ، وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت بخبره يضاهى الثابت بالضرورة فى اليقين ، والثابت بمعنى عدم احتمال النقيض والزوال بتشكيل مشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ، والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا ، فان قلت هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الأول •

قلت : الكلام انما هو فيما علم أنه خبر الرسول ، بأن من سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن ، وأما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول فان قلتم فاذا كان مسموعا من فيه أو تواتر عنه ذلك كان كالعلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا ، قلت العلم الضرورى فى التواتر ، هو العلم بكونه خبر الرسول ، لأن هـذا المعنى هو الـذى تواترت الأخبار وفى المسموع من فم الرسـول : هو ادراك الألفاظ ، وكونه كلام الرسول ، والاستدلالى هو العلم بمضمون ثبوت مدلوله ، مثلا قوله صلى الله عليه وسلم : « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » علم بالتواتر أنه خبر الرسول عليه السلام ، وهو ضرورى ثـم منه أنه يجب أن تكون البينة على من ادعى ، وهو الاستدلالى ، فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر فى النوعين ، بل قد يكون خبر الله تعالى أو الملك أو أهل الاجتماع ، والخبر المقرون احتمال الكذب عنـه كالخبر بقدوم زيد عنـد تسارع قومـه الى داره •

قلنا : المراد الخبر الذى يكون سبب العلم لعامة الخلق ، بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين ، بدلالة العقل ،

فخبر الله تعالى والملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ، اذا وصل اليهم من جهة الرسول فحكمه حكم خبره عليه السلام ، وخبر أهل الاجماع فى حكم التواتر ، وقد يجاب عنه فانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة •

قلنا : وكذلك خبر الرسول ، ولذلك جعل استدلاليا •

المقصد السادس : اعلم أن العقل هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ، وهى المراد بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، وقيل : جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ، فهو سبب للعلم أيضا خلافا للسمنية فى النظريات وللمهندسين فى الآلهيات ، فلا تنافى شبهتهم المعلومة مما من كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على أن ما ذكروه استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفوا كما مره فيتناقض ، فان زعموا أنه معارضة الفاسد بالفاسد •

قلنا : اما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسدا ، أو لا يفيد فلا يكون معارضة ، وقد سلفت مباحث هذا القصد ، وأما الالهام المفسر بالقاء معنى القلب بطريق الفيض فليس من أسباب العلم بالشىء ، خلافا للصوفية اذا جعلوه حجة ، واليه ذهب الامام أبو يعقوب ، وكذلك خير العدل الواحد ، وتقليد المجتهد ، ويفيد أن الظن والاعتقاد الجازم يقبل الزوال •

تنبيه : قال الحكماء : ان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها ، كما مر لكنها ، قابلة لها مستعدة لها للفيض عليها ، والا لامتنع اتصافها بها فلذلك يسمى عقلا هيولانيا تشبيها له بالهيولى الخيالية

الصور القابلة هي لها ، ثم اذا استعملت آلاتها أعنى الحواس الظاهرة والباطنة حصل لها علوم أولية واستعدت لاكتساب النظريات ، وذلك يسمى عقلا بالملكة ، وبهذه المرتبطة نيط التكليف لأنها حصلت لها بحسب تلك الأوليات ملكة الانتقال الى تلك النظريات ثم اذا رتبت العلوم الأولية وأدركت النظريات مشاهدة لها فذلك يسمى العقل بالفعل ، ويقال له أيضا العقل الفعال ، فاذا صارت تلك العلـوم مخزونة عندها وحصلت ملكـة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد ، فذلك يسمى العقل المستفاد لاستفادته من العقل الفعال ، وهاهنا مباحث لوحنا بها فى الشرح •

العلم الثانى : فى الممكنات وأحوالها ، وفيه مراصد •

الأول : فى الحكم الحادث ، وفى الاستدلال ، وبيان احتياج الحادث وفيه مقاصد •

الأول : اعلم أن الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة : علم واعتقاد وظن ووهم وشك لأن الحاكم يأمر على أمر ثبوتا أو نفيا ، أما أن يجـد فى نفسه الجزم بذلك الحكم أولا •

الأول اما أن يكون لسبب واعنى به اما ضرورة أو برهانا أولا ، وغير الجزم اما أن يكون راجحا على مقابلة أو مرجوحا ، أو مساويا ، فأقسام الجزم اثنان ، وأقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الأول من قسمى الجزم علما ومعرفة ويقينا •

والثانى : اعتقادا ، وسمى الأول من أقسام غير الجزم ظنا ، والثانى وهما ، والثالث شكا ، فاذا عرفت هذا فالايمان ان حصل عن أقسام غير

الجزم الثلاثة فالاجماع على بطلانه ، وان حصل عن الأول من قسمى الجزم وهو العلم فالاجماع على صحته •

وأما القسم الثانى : وهو الاعتقاد وكاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين بان كان غير مطابق ، ويسمى الاعتقاد الفاسد ، فالاجماع أيضا على أن صاحبه كافرا ثم معذور اجتهد أو قلد ، ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبرى اذ قالا ان الكافر اذا اجتهد وأداه اجتهاده الى الخطأ والكفر فهو معذور غير أثم ، وهو خلاف الاجماع كما سيأتى عنهما مع أنه لا يخلو أيضا عن تقصير فى اجتهاده لكثرة الأدلة على صحة الاسلام وجلائها ، وقد وقع قبل البيضاوى قريب مما قالاه ، وان كان الاعتقاد مطابقا ، ويسمى الاعتقاد الصحيح الحاصل من محض التقليد الجازم فالذى عليه جمهور الفقهاء من أصحابنا ومن الأشعرية ، أنه يكفى صاحبه وأنه مؤمن وناج بفضله مع الوفـــاء •

وذهب كثير من المتكلمين ممن ذكر وأكثر المعتزلة الى أنه لا يصح الاكتفاء به فى العقائد ، والأصح أن التقليد الجازم المطابق من العاجز عن النظر كافية وأن القادر عليه عاص أن تركه مع صحة ايمانه والتقليد اعتقاد جازم لقول غير المعصوم ، وهذا الحد كما قيل أحسن من حد من قال هو أخذ قول الغير بغير دليل واتباع الغير واعتقاد صحة ما يقوله من غير دليل ولا حجة ، والأصح أن الانسان قد يعجز عن النظر خلافا لمن قال انه غاية الندور أو هو ليس بموجود أصلا •

وقال : ان كل من معه أصل عقل التكليف فهو متمكن من المعرفة ، والنظر وغاية الأمر أن النظر الصحيح يعسر على قوم ويسهل على آخرين ، والعسر ليس بمانع من التكليف بكثير من الفروع فكيف بأصول الايمان •

واحتج أيضا بقوله : « فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا الله » فأمر بالعلم لا بالاعتقاد ، وقد علمت الفرق بينهما ، وقوله : « فاعلم أنه لا إله إلا هو ولتعلموا أن الله على كل شىء قدير » وقوله : « ليستيقن الذين أوتوا الكتاب » ، واليقين هو العلم ، وقوله : « قل هذه سبيلى ادعوا الى الله على بصيرة » الآية والبصيرة : معرفة الحق بدليله فمن لم يكن على بصيرة فمن عقيدته لم يكن متبعا لنبيه عليه السلام عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق وهو تبديل كل من طرفى القضية ذات الترتيب الطبيعى بنقيض الآخر ، مع بقاء الصدق والكيف على ما اختاره المتقدمون ٠

كقولنا : فى كل انسان حيوان كل لا حيوان لا انسان أو كل من ليس بحيوان فليس بانسان ، وكقولنا كل من ليس على بصيرة فليس متبعا للنبى عليه السلام ، وعكس النقيض المخالف على ما اختاره المتأخرون وهو تبديل الموضوع بنقيض المحمول ، والمحمول بعين الوضوع مع الاختلاف فى الكيف وبقاء الصدق ، ويسمى الأول موافقا لتوافق الأصل والعكس فى الكيف ٠

والثانى : مخالفا لتخالفهما فيه والعكس المستوى ، هو تبديل كل واحد من طرفى القضية بعين الآخر ، مع بقاء الصدق والكيف على وجه اللزوم وهو أشهر العكوس الثلاثة تبديل العين بالعين مع بقاء ما ذكر ، وهو المراد منها عند الاطلاق وكل قضية يلزمها عكسها وعكس نقيضها أعنى عكس المستوى وعكس نقيضها المرافق والمخالف بمعنى أنه يلزم من صدق الأصل صدق العكس ٠

ويحتج أيضا لعدم الاكتفاء بالتقليد بعكس النقيض المخالف ، وهو لا شيء ممن ليس على بصيرة بمتبع للنبى عليه السلام بخلاف المستوى وهو بعض من هو على بصيرة متبع له عليه السلام ، وبقوله تعالى : « قل انظروا أو لم يتفكروا فى خلق السموات » الآية • « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض » • الآية وكل آية فى القرآن فى هذا المعنى فهى آمرة بالنظر والاعتبار ، ذامة للتقليد •

وقوله : عليه السلام « ان الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين » ومعلوم أن التقليد لا يصح فى حق المرسلين ، وبقوله أيضا ومن مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة وبأن الصحابه لم تزل تذم التقليد وتحذر منه •

واحتج من يميل الى صحة القول بالتقليد فى علم التوحيد بأوجه ، أحدها القطع بأن أبا بكر وعمر وسائر الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا كثيرا من تدقيقات علم التوحيد ، ونقل بعضهم أنه لو كان لا يدخل الجنة التى عرضها السموات والأرض الا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية •

الثانى : أنه حكى عن بعض السلف أنه قال عليكم بدين العجائز ويقول عمر بن عبد العزيز لمن سأله عن أهل الأهواء عليكم بدين الصبى الذى فى الكتاب وبدين الأعرابى ودع ما سواهما •

الثالث : أنه قد نهى بعض الأئمة عن تحريك عقائد العامة ، وقال بعضهم : اذا حصل الجزم بالاعتقاد المطابق من طريق التقليد كفى ذلك

كما يكفى اذا قارنه دليل وبرهان من غير وجود فرق بينها لحصول المقصود وأطال فى ذلك ، قلت وهو الأصح كما مر لما أن الله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج ، لكن الذى أجنح اليه أن العلوم النظرية والضرورية مركوزة فى جبلة كل عاقل فعليه أن لا يهملها لوجوب النظر عليه ، وقد جرت العادة وأمر الشرع بتحصيل العلوم من طرقها المألوفة ، وهو الاجتهاد فى النظر والتعلم من العلماء لأنا ندين بأن علم الديانات لا يدرك بغير التعلم ، كما سيأتى ، والتزام التعب فى الدرس والرحلة فى طلب الفوائد ، وقد روى عنه عليه السلام لا يستطاع العلم براحة الجسم واطلبوا العلم ولو بالصين ، وورد انما العلم بالتعلم وقال تعالى لنبيه يحيى عليه السلام : « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » ، ولكليمه موسى « فخذها بقوة » وقال : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين » الآية وكان السلف الصالح يرتحل أحدهم فى طلب

الفائدة الواحدة مسيرة شهر ، انظر السير فلولا أن العلماء الأعلام تكلفوا فى علم التوحيد وألفوا فيه ما كان لنا من يقف لرد أهل البدع والضلال حين خاضوا مع كثرتهم وعظيم احتيالهم فى شبهاتهم ، ولهم المنزلة فى الدنيا بحيث هم متمكنون بها من سوق الناس الى أغراضهم ، ولا سيما فى أيامنا الأواخر لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الراسخين ، وقد أتينا على آثارهم بالكسح فأهملنا علومهم ونسجنا عليهم عناكب الترك وكفاك ما سمعت وحققت من أخبار أهل الزيغ ، وما صاروا اليه انا لله وانا اليه راجعون •

المقصد الثانى : اعلم أن الاستدلال على أربعة أضرب •

الأول : الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال بمس النـار مثلا على احتراق الملموس •

الثانى : عكسه ، والاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال على احتراق الشىء ، مثلا على مس النار له ، ومنه الاستدلال بوجود الأثر على وجود المؤثر •

الثالث : الاستدلال بأحد مسببى سبب واحد على السبب الآخر ، كالاستدلال بغليان الماء المركب فى اناء على النار مثلا على حرارته فان غليانه وحرارته مسببان عن سبب واحد ، وهو مجاورة النار له •

الرابع : الاستدلال بأحد المتلازمين على الأخذ ، كالاستدلال بوجوب كونه تعالى عالما على وجوب كونه متصفا بالعلم ومنهم من رد هذا الى القسم الثانى ، وحصر الاستدلال فى الثلاثة الأول ، فاذا عرفت هـذا فالذى يصلح من هذه الأنواع لمعرفته تعالى النوع الثانى ، والرابع :

أما الأول محال فى حقه تعالى لوجوب وجوده ، فيستحيل أن يكون له سبب وبتعين هذا يبطل هذا أيضا فى حقه تعالى القسم الثالث ، فاذا علمت ذلك فأقرب شىء يخرجك عن التقليد بعون الله تعالى أن تنظر الى أقرب الأشياء اليك وهى نفسك ، قال الله تعالى : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » فتعلم بالضرورة أنك لم تكن ثم كنت ، فتعلم أن لك موجدا أوجدك لاستحالة أن توجد نفسك والا أمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك ، وهو ذات غيرك لمساواته لك فى الامكان ، وانما قلنا انه أهون

عليك لما فى ايجادك نفسك من زيادة التهافت والجمع بين متنافيين ، وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها ، لوجوب سبق الفاعل على فعله فاذا كانت ذاتك نفس فعلك لزم المحذور المذكور •

بيان ذلك : أن تقول أنا لم أكن ثم كنت أو أنا موجود بعد عدم وأنا حادث فكل من هو كذلك فله موجد أوجده فينتج هذا البرهان ، أنا لى موجد أوجدنى •

أما الصغرى : فمعلومة بالضرورة لأن كل عاقل لا يشك فى أن هيئته المخصوصة التى هـو عليها وبها تحققت حقيقـة الانسانية مثلا كـانت معدومة ثم كـانت •

وأما الكبرى : فقيل بالضرورة أيضا والصحيح أنها نظرية ، غير أن العلم بها يحصل بنظر قريب ، ولذلك ظن قوم منهم الفخر أن العلم بها ضرورى ، وهذه الطريقة أعنى طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب ، طريقة من يشوب الحدوث بالامكان ، بأن تكون العلة مجموعها أو الامكان بشرط الحدوث عند الاستدلال على وجود الصانع كما سيأتى •

المقصد الثالث : اختلف المتكلمون فى منشأ احتيـاج الحادث الى الصانع ، فقيل : الامكان وهو أن ينظـر فى ذات الممكن بحسـب قبوله الوجود والعدم والمقدار والزمان والصفات وغير ذلك كالمكان ، فنقول : الممكن قابل لهذه الأشـياء لذاته فاختصاصه بأحد المتقابلين منها بـلا مخصص محال ، وقيل : الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين وبه استدل سيدنا ابراهيم على نبينا عليه الصلاة والسلام على وجود الصانع فى

احتجاجه على أبيه حسب ما يظهر ذلك من الآية الكريمة ، وحقيقة الحدوث الوجود بعد العدم •

فنقول : الأجرام حادثة لملازمتها الحوادث ، وكل حادث فلا بد له من الفاعل المختار يستند اليه ، وهذه المقدمة أعنى الكبرى مختلف فى العلم بها هل هو ضرورى أو نظرى وهو الصحيح •

والنتيجة هنا : فالأجرام لا بد لها من الفاعل المختار ، وقيل الامكان والحدوث معا ، فنقول : اختصاص الحادث بالوجود فى الوقت المعين بدلا عن العدم الجائز يوجب افتقاره الى مخصص والا لكان أخذ الأمرين المتساويين راجحا لذاته ، وذلك محال ، والاستدلال على افتقار الحادث الى سبب هو طريق مجموع الامكـان والحدوث وقيل الامكـان بشرط الحدوث وهو كالذى قبله الا أن فائدة كون الحدوث جزءا أو شرطا أن العلم بوجود الفاعل المختار يحصل ضرورة اذا كان جزء الوجود طردا للدليل ولا يلزم ذلك اذا كان شرطا لعدم اطراده ، وعبر بعضهم عـن هذه الأقوال بقوله : الطرق المستدل بها على وجود الفاعل المختار أربعة ، فعدها الى أن قال وهذه الطرق اما أن تعتبر فى الأجرام أو فى الأعراض ، فتكون الطرق الموصلة الى العلم اللفظى بوجود الله سبحانه ثمانية من ضرب أربعة فى اثنين ، وان اعتبرت فى المتقابلات الست وهى : الوجود والعـدم وما ذكر معهما مما مر أنفا تكـون ثمـانية وأربعين من ضرب ثانية فى ستة •

وهذا كما قال : على الجملة وأما بحسب التفصيل : بان نعتبر أفراد كل قسم ، أعنى قسم الأجرام وقسم الأعراض وقسم المتقابلات الست ،

وتعتبر النسب والاضافات فلا يحيط بهـا عقل ولا يعلم ذلك الا اللـه سبحانه ، فقد استبان لك أن العالم مفتقر اليه وأنه فاعل له بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبيعة ويقضى ذلك أمكانه وحدوثـه ومقداره وصـفاته وأزمنته وسائر أحواله .

المقصد الرابع : اعلم أن الفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين غيره من الطرق الآتية ، أن العلم بحدوث العالم بتأخر فى طـريق الامكان المجرد عن العلم بالصانع ، وفى غيره يتقدم ، وبيانه أنا اذا حققنا أن العالم ممكن بوجوده وعدمه ، لا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته ، ويدل على ذلك بافتقاره ، وأن كل ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته ، وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد وأن يكون واجب الوجود لذاته ، والا كان مفتقرا الى ما افتقر اليه العالم ودار أو تسلسل على ما سيأتى ، وكلاهما محال فثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته ، فقد خرج لك من هذا العلم بوجود الصانع لكن مع احتمال أن يكون صانعا باللزوم .

الثانى : فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما هو رأى الفلاسفة وأن يكون صانعا بالاختيار ، فيكون العـالم حادثا فيحتـاج الى دليل آخر لاثبات هذا الطلب ، أعنى حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود الصانع الذى نظرك فيه ونظر الفليسوف واحد ، وانما تنفرد عنه بهذا المطلب الثانى ، فانه لم يهتد هو اليه .

فنقول : صانع العالم اما أن يكون أوجبه لذلك فى ذاته أو اقتضاه بطبعه أو أوجبه باختياره وجهات التأثير منحصرة فى هذه الأوجه الثلاثة ، ووجه الحصر أن كل مؤثر لا يخلو اما أن يصح منه الترك أولا .

والأول : الفاعل المختار .

والثانى : اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط أو انتفاء مانع أولا .

والأول : الطبيعة ، والثانى : العلة ، ثم نقول لا جائز أن يكون المؤثر فى هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا مقتضيا لها بطبعه لأن ما يؤثر كذلك لا يجوز أن يخصص مثلا عن مثل لاستحالة الاختلاف فى معلوم العلة الواحدة ، ومطبوع الطبيعة الواحدة ، وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل ، فتعين أن يكون فاعلا بالاختيار .

فنقول حينئذ العالم موقع بالاختيار ، وكل موقع بالاختيار حادث ، اذ اختيار وجوده يستلزم سبق عدمه ، والا لكان تحصيل الحاصل فى الوجود وثبوت الممكن عما لا يصح كونه فى العدم ، فينتج العالم حادث ، فأنت ترى كيف تأخر العلم بحدوث العالم فى هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع ، فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق كما قلنا .

تنبه : اعلم أن فى قولنا فتعلم أن لك موجدا أوجدك حرف الكبرى ، وهى أن تقول : وكل ما لم يكن ثم كان فله موجدا أوجده للعلم بها وفى قولنا ، والا أمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك اجمالا ، وتقريره أن يقال : لو أمكن أن توجد نفسك لأمكن أن توجد غيرك والتالى باطل فالمقدم مثله ، بيان الملازمة أن القدرة على انتراع أحد المثلين قدرة على انتراع مثله ، والممكنات متساوية فى الامكان المصحح لتعلق القدرة ، فالقدرة على ايجاد بعضها اختراعا قدرة على ايجاد جميعها ، والى بيان الملازمة أشرنا بقولنا لمساواته لك فى الامكان .

وأما بطلان التالى : وهو أن ايجاد الانسان ذات غيره ممتنع ، ولا يفتقر الى بيان لأن كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك فان قلت : لا نسلم المقدمة القائلة أنا لم أكن ثم كنت ، ولأن ذلك معلوم بالضرورة وسند المنع أنى أعلم أن مادتى التى تكونت منها كانت ماء فى صلب أبى ومادة أبى التى تكون منها كانت ماء فى صلب أبيه ، ولعل الأمر كـان هكذا الى غير نهاية ، فاذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال ، غاية الأمر ، أنى أعلم ضرورة تبدل الصور على لا سبق العدم لذاتى .

ودليلكم : مبنى على أن نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على أن صورتها لم تكن ثم كانت .

قلنا : ان الذات من قبيل الكل المجموع والماهية المركبة ومن لازمها انعدامها بانعدام جزئها ، ومن المعلوم ضرورة أن جزأها الأكبر الزائد على النطفة لم يكن ثم كان ، فصدق قولنا فى الصغرى أنا لم أكن ثم كنت » وأن العلم بذلك ضرورى اذ أنا ونحوه من الكائنات ، عبارة عن الهيكل المخصوص من أرواح وأبدان لا عن بعضه عند المحققين كمـا سيأتى ، واذا ثبت أن جزءا من ذاتى لم يكن ثم كان ، فذاتى لم تكن ثم كانت ، فأنا محتاج الى موجد لذاتى ، ويتعين أن يكون غيرها لئلا يلزم التهافت المذكور ، غاية الأمر أنه يتطرف احتمال أن بعض ذاتى فى الأصل كالنطفة مثلا لا أثر فى فعل البعض الزائد عليها ، لأنها مغايرة لمجموع ذاتى وسنذكر برهان بطلانه فيما بعد ، لأن مقصودنا استنتاج احتياج الذات الى موجد .

وأما تحقيقه ما هو ؟ وتحقيق حدوث كل جزء من أجزاء الذات بل

وكل جزء من أجزاء العالم ، فسيتضح بعد على الكمال على أن اسناد ايجاد شيء من الذات لبعضها يتدرج بطلانه فيما ذكرناه من البراهين ، على بطلان ايجاد الذات نفسها وهو ما ألزمناه على ذلك التقدير من صحة ايجادها غيرها ، اذ لو كان لبعض الذات خاصية الاختراع للمكن لأمكن للذات أن تخترع غيرها من حيث اشتمالها على ذلك البعض الذى يصح منه الاختراع ، وهو باطل بالضرورة .

فان قلت : لعلل ذلك البعض انما أثر بالطبع بشرط الاتصال والكينونة فى الرحم ، قلنا : فيلزم ان ينقطع تأثيره بعد الانفصال عن الرحم ، كيف ؟ ومعظم الذات بعد الانفصال وجد على أن اختلاف الذات ، وتخصيص كل جزء منها بما يجوز على غيره ، يمنع قطعا أن يكون لعلة أو طبيعية فيها تأثير ، فتعين أن التأثير انما هو الاختيار ، والممكنات بالنسبة الى التفاعل على المختار ، سواء فظهر أن البرهان السابق يقتضى أن الموجد للذات ليس نفسها ولا جزءا منها ، وأن ما زاد كان وبسبب ذلك الصدق ما ادعيناه من كونك تعلم ضرورة أنك لم تكن ثم كنت ، لأن المركب لا وجود له الا بجميع أجزائه .

المقصد الخامس : تقدم أن جهات التأثير منحصرة فى الأوجه الثلاثة ، وأن وجه الحصر أن كل مؤثر اما أن يصح منه الترك لأثره ، كالكاتب مثلا للكتابة ، والمتحرك عن المرتعش مثلا لحركته عند مثبت الأثر للقدرة القادرة ، لا عند نافيها عنها أولا .

والأول الفاعل المختار ، ويلزمه أن يكون حيا عالما قادرا مريدا كما سيأتى .

الثانى اما أن يتوقف قضاؤه على شرط وانتفاء مانع ، كمـا يقول الطبائعى فى احراق النار ونفع الأدوية مثلا ، فانه قد يمنع منها مانع أولا كما يقول الفيلسوف فى حركة اليد مثلا مع حركة المفتاح ، فانـه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائن فى اليد عند حركته مـــانع .

والأول : الطبيعة .

والثانى : العلة ، فاذا عرفت هذا فالأوجه الثلاثـة مسـتحيلة فى النطفة .

أما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار : فضرورى البطلان ، اذ الحياة والعلم والقدرة والارادة لازمة للمؤثر الاختيار ، وهى جماد لا تتصف بشىء من ذلك قطعا وأيضا لو أثرت النطفة بالاختيار لما اختص تأثيرها بهذه الذات ، التى تكونت عنها دون غيرها ولكانت هذه الذات الكاملة أحق أن تؤثر فى ايجاد الذوات ، لاشتمالها على النطفة المدعى لها القدرة على التأثير ولما فيها أيضا من الأوصاف المناسبة للتأثير مما مر ، وعجزها عن ذلك معلوم ضرورة ، فأحرى ما هو أضعف منها .

واما تأثيرها بالطبع أو العلة : فباطل أيضا لاختصاص هـــذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ، ونسبة النطفة الى جميع المقادير والصفات نسبة واحدة ، فتعين أن يكون الفاعل مختارا له ارادة يرجح بها بعض الجائزات على بعض ، وأيضا فكل من النطفـة والذات أجسام متماثلة ، ومع ذلك فقد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة الشم وبعضها بقوة اللمس وبعضها بقوة الذوق

وبعضها بقوة العقل ، الى غير ذلك من الاختلافات التى لا تحصى ، وكل واحد يجوز أن يكون فى مكان صاحبه ، وأن يكون على خلاف ما هـو عليه ، والطبيعة والعلة يستحيلان أن يخصصا مثلا عن مثل ، فاذا علمت ذلك علمت قطعا أن لصانعك اختيارا ٠

وبيان ذلك من الشكل الأول أن تقول : ذاتك قد اختصت بجائز بدلا عن جائز باعتبـار مجموعها وباعتبـار أجزائها ، وكل مـا هـو كذلك ففاعله مختار لفعله ، فينتج ذاتك فاعلها مختار لفعله ٠

ودليل الصغرى : ظاهر فـان مجموع الذات قـد اختص ببعض المقادير من كونه ذا طول مخصوص ، وعرض مخصوص ، والطول أكثر من العرض مثلا مع جواز أن يكون المجموع على خلاف ذلك ، وكلهـا جائزة لا رجحان لبعضها على بعض باعتبار أجزائها ، فقد اختص بعضها مع استوائها ، بان كان عينا مثلا وبعضها بأن كان اذنا وبعضها بان كان يدا الى غير ذلك من الاختلافت ، وكل واحد فى محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز غير ذلك فى الجميع ٠

وأما دليل الكبرى : فلأن تأثير الطبيعة والعلة ، لما كان بالمناسبة الذاتية استحال أن يناسب الضدين ، وأن يخصص مثلا غير مثل ، فتعين أن يكون المخصص لذاتك مختارا ، وعلمت أيضا أن صانع ذاتك ليس بنطفة ولا طبيعة ، ولا علة ٠

وبيان ذلك : من الشكل الثانى أن تقول : صانع ذاتك فاعل مختار ولا شىء مما ذكر بفاعل مختار فمنتج صانع ذاتك ليس بنطفة ولا طبيعة

ولا علة ودليل المقدمتين قد سبق ، وتقول : أيضا لا طبع لهـا فى وجود ذاتك وإلا لكنت على شكل الكورة ، لأن الخصوم يقولون : ان الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضى شكلا متساويا من كل وجه وهو الكورى فى المركبات ، ولذلك زعموا أن جوهر الفلك لما كان طبيعة واحدة كان كوريا ، وإذا انتفى الطبع لها فأحرى أن تنتفى العلة ، ولا طبع لها أيضـا فى نمو ذاتك ، لأن الوقوف على مقدار مخصوص فى النمو وانقطاعه عما فوق ذلك ، مع جوازه يمنع أن يكون النمو أثرا للطبيعة ، أو العلة اذ لو كان أثرا لأحدهما لزم أن لا تقف الذات فى نموها ، ولكانت تنمو أبدا على تقديرها مؤثرة فى النمو ، ولا يدفع ذلك من لزوم اختلاف مطبوعها أيضـا .

لأنا لا نسلم أن النمو شىء واحد لأن النمو الذى فى اليد مثلا مخالف فى انتهائه لنمو الأذن ، وكذا نمو الأنف والرجل وغيرهما بل أصابع اليد المتحدة المحل ، وأصابع الرجل وأسنان الفم مختلفة فى نموها ، وترى بعض الأعضاء نموها فى الطول أكثر من العرض ، وبعضها بالعكس الى غير ذلك من صفات الاختلاف فى النمو ، وكل منها على أبلغ ما يكـون من المناسبة لمصلحته الخاصة به ، أفيرضى عاقل أن يسند هذا السطح العجيب والشكل القريب لشىء من العالم منفردا أو مجتمعا ، فضلا عن أن يسنده الى الخصوصية موات لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى شيئا ، كلا والله انما يليق أن يفعله من ليس كمثله شىء مالك الملك المحيط علمه بكل شىء ، الذى لا يتعاصى على قدرته التامة وارادته النافذة شىء من الكائنات ، فتبارك الله أحسن الخالقين .

المقصد السادس : فحين ظهر لك حـدوث الزائد من الذات عـلى

النطفة ضرورة ، وأنها ونحوها لا أثر لها فى شىء من الذوات ، وأن فاعل الذات فاعل مختار استبان لك الاستدلال بذلك الزائد من الذات على حدوث تلك النطفة ، وسائر العالم وأن احتياج الجميع الى الفاعل المختار على السواد ، ولا أثر لبعض منه فى بعض البتة ، ووجه الاستدلال تحقق المماثلة بين هذا الزائد والعالم كله ، اذ هذا الزائد أجرام متميزة وأغرض قائمة بها وسائر العالم كذا والمثلان يجب استواؤهما فيما يجب وفيما يجوز وفيما يستحيل ، وقد وجب الحـدوث لذلك الزائد قطعا ، فكذلك يجب لسائر العالم المماثلة اياه •

اذ لو اختلف العالم ، بأن يكون بعضه قديما وبعضه حادثا لكان مختلفا فيما يجب ، واللازم باطل فكـذا الملزوم وبيان الملازمــة ، أن القدم لا يكون الا واجبا للقديم ، وبرهانه ما سيأتى من كون القدم لو كان جائزا للقديم لجاز عليه سبق العدم ، فيحتاج الى مخصص يخصصه بالوجود بدلا عن العدم الجائز ، وهو نقيض القدم المفروض فيلزم أن يكون قديما غير قديم • هف •

وأما بطلان اللزوم : فلأنه يلزم على تقدير صحته أن يختص أحد المثلين عن مثله ، بصفة واجبة وهو محال لما يلـزم عليه من اجتمــاع المتنافيين ، لأن التماثل يقتضى استواء المثلين فى جميع صفات النفس أعنى الصفات التى ليس لها وجود زائد على الذات ، واختصاص أحدهما بحكم واجب ، وهو لا يكون الا صفة نفسية أو لازما لها يوجب انفراد أحدهما عن فعله بصفة نفسية ، فلا يشتركان فى جميع صفات النفس فلا يكون إذا مثله فكيف ؟ وقد تحقق انه مثل له ، فلزم أن يكون مثلا غير مثل • هف •

فخرج لك بالنظر فى ذاتك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات ، البرهان القاطع على حدوث العالم كله علوية وسفلية وعرشه وكرسيه ، أصله وفرعه وأن الجميع عاجز عن أيجاد نفسه ، وعن ايجاد غيره كعجزك وأن الجميع مفتقر الى الفاعل المختار كافتقارك اليه ، (وان من شىء الا يسبح بحمده) والمراد بالأصل : ما نشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تأثير له أصلا ، وبالفرع ما نشأ عن الغير كالماء للنباتات مثلا فان قيل برهانكم السابق واللاق انما ينتجان الحدث لجميع الأجرام وأعراضهـــا •

والمطلوب : أعم من هذا ، وهو حدوث كل ما سوى الله تعـــالى فلو قدر فيما سواه تعالى ما ليس بجرم ولا قائم به ، لم ينهض فيه دليل ، قلنا : مذهب المتكلمين انحصار العالم فى الأجرام والأعراض خلافا للحكماء فى اثباتهم قسما ثالثا فى العالم ليس بجوهر •

ولا عرضى أعنى غير متميز ولا قائم بمتحيز ، وسموه بالمجردات أعنى من الصورة والتحيز كما ستعلمه ، وجعلوا من ذلك النفوس والأرواح والملائكة ، وتبعهم على ذلك الغزالى وبعض الصوفية فهى عندهم لا تتقدر ولا تتشكل ولا تعمر فراغا ولا يلزم من ذلك ما قالوا مماثلتها للبارى عز وعلا ، لأنها انما شاركته فى سلب وهو التقدس عـن المقدار والشــكل والتحيز والمماثلة ، انما تكون بالمشاركة فى صفات النفس قلت ومن ها هنا كفر بعضهم كابن حبيب من المالكية الغزالى وجعلوه مشبها •

تنبيهان :

الأول : أن للمتكلمين فى ابطال الزائد على القسمين طرقا ، من أشهرها طريقة التقسيم ، وهى كل موجود اما أن يكون متحيزا أولا •

والثانى : اما أن يقوم بمتحيز أولا ، فالمتحيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وغيرهما هو الله تعالى ، قال بعض المتأخرين من الأشاعرة فهذه القسمة وان كانت دائرة بين النفى والاثبات ضعيفة ، لأن ما انتهى اليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز ليس هو نفس حقيقته جل وعلا ، ولا نفس حقيقة صفاته لأنه انتهى الى سلب وهو سلب التحيز والقيام للمتحيز .

واختار بعضهم التوقف فى وجود هذا الزائد ، لضعف مسلك الفريقين أعنى الحكماء والمتكلمين ، قال : فان الوجود المفروض لم نعلم حقيقته حتى نحكم عليه باعتبارها وليس فيما علمناه متوقف عليه فندل به عليه لعدم العلم به ، بخلاف ما نقول فى الصانع فانه وان لم نعلم حقيقته الا أن ما علمناه متوقف وجوده عليه ، فأسند العلم بوجوده اليه

ومن المتكلمين : من أثبت حدوث هذا الزائد بالعقل ، فقال : هذا الزائد لا يصح أن يكون آلها لوجوب الوحدانية له ، كما سيأتى .

دليله : واذ لم يصح كونه آلها لم يتوقف وجود العالم على وجوده ، فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكنا ، وكل ممكن حادث فهذا الزائد حادث وهو المطلوب ، قال بعض : وهو ضعيف ، لأنه تمسك بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده ، وذلك ان توقف وجود العالم على وجود فاعل له يقتضى وجوب وجوده ، لئلا يلزم التسلسل أو الدور لو قدر جواز وجوده ، ولا يلزم من عدم توقف العالم على شىء عدم الوجوب لذلك الشىء اذا لا يلزم فى عدم الدليل عدم المدلول ، وقد كان عز وجل واجب الوجود لذاته فى الأزل قبل أن يوجد للعالم وتوجد دلالته .

قال : والحق أن ما يفرض زائدا على الأله غير آله ، ولم تعلم حقيقة ، فلم يكن الحكم عليه فى جهة نفسه وحقيقته ، فيستدل عليه باعتبار فعله ، فلم يبق الا التوقف والالتجاء الى السمع والبرهان القاطع ، من الاجماع وغيره يشير الى أن الله تعالى كان ولم يكن معه شىء ولا قديم الا الله ، ولا تتوقف دلالة صحة المعجزة على نفى قديم غير الله فجائز أخذه من طريق السمع •

الثانى : قد علمت مما مر أن الأجرام كلها متماثلة ؛ فلا فرق حينئذ بين نورانيتها وظلمانيتها ، حتى أن جرم الطين مثلا مماثل لجرم القمر لاشتراكهما فى صفات النفس من التحيز وقبول الأعراض والتخصيص بالمقدار والمساحة وغيرهما ، وانما تمايزت بأمور عرضية حتى الماء والنار والأرض والسماء وحتى الانسان مماثل لغيره من الأجرام الحيوانية والجمادية ، ولهذا صح منح الانسان قردا أو سبعا أو نحوهما ، والا فلا يجوز تبدل الحقائق واختلال الاجناس كان يصير الجوهر عرضا وعكسه ، والحركة سكونا وعكسه ، واللون طمعا والقدرة ارادة أو نحو ذلك •

وما يقال كثيرا : أن الانسان حقيقة مغايرة لحقيقة الفرس وكذا غيرهما وانما تمايزت بأوصاف نفسية ، هى فصول كالناطقية والصاهلية ونحوهما ، فذلك مذهب الفلاسفة وبعض متكلمين ، وعليه جرت الناطقة فى جعلهم الحيوان جنسا وما تحته أنواع له مختلفة بالحقائق •

وجمهور المتكلمين : على أنها كلها متماثلة من الذرة الى الفيل أعنى متحدة الحقيقة ، وانما الاختلاف بالعوارض وهذا أصل يبنى عليه كثير

من قواعد الاسلام ، واثبات القاد والمختار وكثير من أحوال النبوة والمعاد فانه اختصاص كل جسم بصفاته المعنوية ، لا بد أن يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجد الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء ، ثبت جواز ما نقل من المعجزات ، وأحوال القيامة ، ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين على أن أجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة ، وأنها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف .

حقيقة هذا : ما قرره الأشاعرة ، وستعلم أنه ضعيف اذا لم يقع عليه برهان قاطع على ثبوت الجوهر الفرد ، بل الحق أن ذلك مبنى على أن أجزاء الجسم ممكنة قابلة للاتصاف بطل ما ذكر .

المقصد السابع : المشهور بين المتكلمين فى حدوثة العالم هو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين ، وهو الأعراض على حدوث الأخر وهو الجواهر ، فيفتقر إلى ثبوت الأعراض وحدوثها ، واستحالة عرو الجوهر منها وابطال حوادث لا أول لها ، وحينئذ يلزم حدوث الجوهر وحدوث الأعراض ، ويتوقف على أربعة أمور ابطال الكون والظهور ، وابطال قيامها بنفسها وابطال انتقالها وابطال عدم القديم فصار هذا الدليل يتوقف بهذا الاعتبار على سبعة أمور .

ووجه توقف حدوث الجواهر على الأصول الأربعة ، الأول : أن جهة الدلالة هى أن ما لازم المتناهى لا بد أن يكون متناهيا ، واذا كان المعتمد الاستدلال بتناهى أحد المتلازمين على تناهى الأخر فلا بد من اثبات زائد على الجوهر اذا الشىء لا يلزم نفسه واذا ثبت الزائد فلا بد

من اثبات التلازم واذا ثبت التلازم فلا بد من اثبات تناهى أحد المتلازمين وهو الاعراض ، وتناهى أفرادها ، هو اثبات حدوث شكل واحد منها ، وتناهى جملتها هو ابطال حوادث لا أول لها ، وان ثبت أن تقرر هـذا قلت كلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وجواهر العالم لا تخلو عن الحوادث ، وهذه المقدمة القائلة جواهر العالم لا تخلو عن الحوادث تستدعى اثبات زائد وأنه حادث ، وان الجوهر لا يخلو عنه فهذه ثلاثة أصـول •

وقولنا ما لا يخلو عن الحوادث لا بد أن يكون حادثا ، لأنه لو كان قديما لأفضى ذلك الى حوادث لا أول لها وهو الأصل الرابع •

ووجه توقف حدوث الأعراض عـلى الأصول الأربعـة التى ذكرنا هو أن جهة الاستدلال هنا على الحدوث بالطرو والعدم لما سبق وجوده قبل الطارىء وتحقق الطرو يستدعى ثلاثة أمور ويلزم الحدوث ، والعدم ويستدعى تلك الأمور الثلاثة ، ويتحقق العدم وليس هو الحدوث فلا بد من بيان استحالة عدم القديم •

وبيان هذا الكلام : أن نقول : فى تحقق الطرو أنه لو لم يكن طارئا لكان موجودا قبل هذه الحالة ، ولو كان موجودا قبل هذه الحالة لم يخل اما أن يكون فى محل أولا ، فان كان فى محل فهو اما هذا المشاهد فيه طريانه عليه أو غيره ، فان كان هذا فقد كان كامنا وان كان غيره فلا يصل اليه الا بانتقال ، وان كان من غير محل نقد قام بنفسه ، وكذلك نقول فى عدم هذا العرض لأنه لو لم يكن قد عدم لكان باقيا وهو اما أن يبقى فى محل أولا ، فان كان فى محل فهو اما فى هذا المحل أو فى غيره ، فان كان فى محل فهو اما فى هذا المحل أو فى غيره ، فان كان فى هذا المحل فهو كامن وان كان فى غيره فلا يصل اليه ، الا بالانتقال من هذا فيتحقق أنه

ويقال له : لم قلت انه اذا عدم يكون حادثا ؟ ، قلنا لأن القديم لا يجوز عدمه واذا لم يكن قديما لزم أن يكون حادثا ، فيتحقق بهذه القسمة العقلية توقف الدلالة بالطرو والعدم على هذه الأقسام وهى أربعة ؛ فاذا سمعت ما قررناه ، عليك وأردت ايضاحه فنقول ما مر كنا نستدل على حدوث العالم بالنظر الى أبعاضه وهو ذات الانسان ٠

وأما ها هنا : فبالنظر الى جميعة نظرا واحدا وتقرير الدليل فيه : أن العالم كله صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث ٠

دليل الصغرى أن صفات العـالم متغـيرة من وجود الى عـدم وعكسه قبولا وحصولا ، وكل ما كان كذلك فهو حادث ٠

ودليل التغير : المشاهدة له فى بعضها كالحركات والأصوات ونحوها فانها تشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طرو ٠ والقول فيما لا يشاهد فيه التغير ، كسكون الأرض والألوان على رأى ، ونحو ذلك فان الأرض يجوز أن تتحرك ، وينعدم سكونها كما جاز ذلك فى مماثلها من متحرك الأجرام ، وكذلك اللون الخصوصى فلا يجـوز أن ينعدم لونـه ويتصف بغيره من الألوان كما اتصف به مماثلة من الجواهر ، وهى كلها متماثلة فيستحيل أن يجوز فى بعضها ما لا يجوز فى الآخر من حيث ذاته ٠

فاستبان لك أن صفا ت العالم تتغير اما بالحصول أو بالقبول ، وهذا من غير التفات الى دليل استحالة بقاء الأعراض ، أما اذا التفتنا اليه فصفات العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى الوجود تغيرا واجبا ، وأما كون التغير يستلزم الحدث فدليله : أن التغير مطلقا

يستحيل على القديم ، لأنه اذ كان من عدم الى الوجود كان وجوده طارئا بعد عدم وهو غير الحدوث ، وقد فرض قديما ، هف •

وان كان من وجود الى عدم كان وجوده جائزا بدليل قبوله العدم ، وكل جائز فهو لا يقع بنفسه فيلزم أن يكون وجوده بمقتضى والفرض أنه قديم ، هف •

أيضا فان قلت لعله جائز الوجود من حيث ذاته ، قلنا قد سبق بالبرهان أن العلة والطبيعة لا أثر لهما فى شىء من الكائنات ، فتقدير عدم القديم مع وجود علته أو طبيعته محال الى نفيه وتسلسل ، وان قدر أن النفى مع وجود الطبيعة لطريان ضده كان محالا أيضا ، لأن الضد ان طرأ قبل عدم القديم لزم اجتماع الضدين ، وان طرأ بعد عدم لزم عم التقديم لا لسبب ، وأيضا فيه ترجيح المرجوح اذ منع القديم السابق وجوده لتجدد هذا الضد أولى من منع الطارىء لوجود القديم ، فخرج لك بهذا البرهان •

صدق الصغرى وهى قولنا : العالم كله صفاته حادثة ، وأما •

دليل الكبرى وهى قولنا : وكل من صفاته حادثة فهو حادث فهو أنه لا يمكن أن يتقرر فى العقل جرم ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولا مجتمع ولا متفرق ، وهذه الأكوان كافية فى الاستدلال بها على حدوثه •

فنقول : العالم ملازم ضرورة للأكوان الحادثة وكل ما لازم الأكوان الحادثة فهو حادث ، وان شئت فاستدل باستحالة عرو الأجرام عـن الأكوان على استحالة عروها ، عما عداها من أجناس الأعراض ، وذلك

أن قبول الموصوف لجميع صفاته نفس لذاته لا يختلف فيها ولا يدل على الذات ، لئلا يلزم الدور أو التسلسل فى احتياج القبول ، أن قبول أعنى أن القبول لو كان عرضيا للجوهر لطرأ عليه كطرئان الحركة والسكون والعلم ونحو ذلك ، لتوقفه على قبول آخر بمعنى أن الجوهر لا يتصف به حتى يقبله ، وكذا القبول الثانى ؛ لأنه عرض طارىء على هذا العرض فان توقف على الذى توقف عليه دارا وعلى غيره الى هلم جرا تسلسل ، فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها ، اذ الوصف النفسى لا يختلف كما لا يتخلف ، لكن العرو عن جميعها باطل ضرورة لما عرفت من استحالة عرو الاجرام عن الاكوان التى هى الحركة والسكون والافتراق والاجتماع ، فيلزم أن يجوز عرو الاجرام عن غيرها ، واذا عرفت استحالة عروها عن الحوادث لزم حدوثها اذ لو كانت الاجرام موجودة فى الازل وصفاتها لأجل حدوثها لا تجوز الا فيما لا يزال للزم عرو الأجرام عن جميع صفاتها ، وهو الذى قررناه قبل ٠

تنبيه : اعترض على الصغرى فانا لا نسلم أن لذوات العالم صفات زائدة على وجودها ، حتى يستدل بحدوثها على حدوث موصوفها سلمنا وجودها ؛ لكنا لا نسلم أنها حادثة قولكم أنها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع ، لأنا نقول لا عدم لها أصلا ، بل هى دائمة الوجود اما فى موصوفها لكن تارة تكمن فيه بظهور حكم ضدها ، وتارة تظهر فيه بانتفائه وأما الانتقال من محل الى محل ومن قيام بنفسها الى قيام بمحل ، وبالعكس ٠

الجواب عن الأول : وهو ادعاء الزيادة على الوجود أن كل عاقل يجيب فى ذاته معانى زائدة عليها كالعلم وأضداده ونحو ذلك ، ولهذا قال

بعض الأذكياء من المتأخرين فى جواب من منع وجود الأعراض ، نزاعكم لنا وقولكم لا نسلم وجود الأعراض أما أن تقولوا ان هذا النزاع منكم لنا موجود أو معدوم فان قلتم لا وجود له خرجتم عن كلفة العقل وسقط عنـــه •

وصيغة جوابكم من وجهين : أحدهما أنكم فى عداد من لا عقل له ، لأن من لا عقل له هو الذى يقول كلاما ثم يردفه على الفور بقوله : ما قلت شيئا ومن لا عقل له فلا يجاب عنه •

وثانيها : اقراركم بأنكم لم تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مؤنة جوابكم وان سلم أن نزاعكم لنا وجد منكم ولا شك أن ذلك النزاع أمر زائد على الذات وهو الذى نعنى بالعـرض فقد سـلمتم وجود العـرض •

فان قالوا : نحن ممن يقول بالحال والواسطة بين الوجود والعدم فنسلم أن للأجرام صفات زائدة عليها ، ولا يلزم من زيادتها وجودهـا لاحتمال أن تكون واسطة بين الوجود والعدم •

قلنا : ان المحققين على أن الحال محال وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم سلمنا بثبوتها ، فيلزم أن الأجرام تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان على حدوث العالم على أكمل وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات ، وان لم تنته الى درجة الوجود فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئا ، فى دليل الحدوث ، وانما يضر بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل ضرورة •

ومن أدلة المتكلمين على ثبوت الأعراض تعاقب الأحكام الجائزة على الجوهر ، ونذكر تمرينا للطالب فنقول : اذا تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا مثلا فقد زال اختصاصه بحيزه الذى كان ساكنا فيه لمفارقته له ثم طرأ اشتغاله بخبر فان واشتغال الخبر الأول والثانى جائزان ، وكل جائز فلا بد له من مقتض فأما أن يكون المقتض لهذا نفس الجواهر أولا ، والأول باطل والا استحال كونه مع بقاء نفسه فى غير ذلك الحيز المعين والثانى نفى أو اثبا ت، والنفى لا اقتضاء له والاثبات لا مثل للجوهر أولا .

والأول : باطل لوجوب اشـــتراك المثلين فى جميع صـفات النفس والاقتضاء انما يثبت للنفس ولأنه للاختصاص لما لم يقم بغيره ببعض الجواهر دون بعض لجواز كونه شاغلا للحيز مع فقدان جوهر آخر ، وغير المثل اما أن يقتض باختيار أو بايجاب فان كان بغير اختيار فلا بد من قيامه فيه ليكون له اختصاص فيقضى الحكم له دون غيره ، وفيه ثبوت الأعراض والمختار لا بد له من فعل والجوهر باق مستمر الوجود ، فلا يصح أن يفعل فى حال بقائه فتعين أن يكون فعل فيه أمرا زائد وهو الغرض الذى ابتغيناه ، ولا يصح أن يفعل الحال التى هى الحكم الجائز ككونه متحركا أو ساكنا على انفرادها ، اذ فعلها يستدعى القصد اليها وذلك يستدعى تمييزها ، والحال انما يتميز باعتبار معناها الموجب لها ، اذ لو تميزت باعتبار معقوليتها لأدى الى ثبوت الحال للحال ويتسلسل فتعين أنها لا تفعل على حيالها فتفعل مع وجود أخذ موجب لها ، وهو من الغرض الذى طلبناه ، وهذا كله على القول بثبوت الحال ، وأما على النفى فأمر واضح .

والجواب : عن الثانى وهو ادعاء الكمون والظهور أنه يؤدى الى اجتماع الضدين فيه ضرورة ، وأيضا فالكمون والظهور الذين قاما بالعرض ويتعاقبان عليه ان كان يتقدم أحدهما عند وجود الآخر ، فقد نقضوا أصلهم فى كمون الأعراض ولزمهم ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر للحوادث .

وان قالوا بكمونها وظهورها أيضا لزم التسلسل .

والجواب عن الثالث : وهو انتقال الأعراض من محل الى محل .

وعن الرابع : وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل ، وبالعكس ان كلا من الأمرين يؤدى الى قلب حقيقة العرض ، فان الحركة مثلا ! حقيقتها انتقال الجوهر من حيز الى حيز ولو قامت فى نفسها وانتقلت هى لزم قلب هذه الحقيقة ، وأيضا لو انتقلت للزم قيام انتقال بها ، وذلك الانتقال ينتقل أيضا فيقوم به انتقال وذلك يؤدى الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وكلاهما محال .

المرصد الثانى : فى ابطال حوادث لا أول لها فيه .

وفيه مقاصد :

الأول : أن يقال لو وجدت حوادث لا أول لها لفرغ مالا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن ، لكن لا يفرغ مالا نهاية له عددا لأن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه فينتج ، لا توجد حوادث لا أول لها ، وبيان ذلك أن نقول : اختلف الناس فى حدوث العالم وقدمه والوجوه المحتملة لذلك بحسب الغرض أربعة ، لأنه اما أن يكون محدث الذات والصفات

أو قديم الذات والصفات أو قديم الذات محدوث الصفات أو قديم الصفات محدوث الذات ، وهذا الرابع مما لم يقل به عاقل •

وبالأول : قال المسلمون والنصارى واليهود والمجوس •

وبالثانى قال : ارسطاطاليس وهو المعلم الأول وتاوترسطس وتامسطيوس وبرقليس ، ومن المتأخرين الفارابى وابن سينا فانهم قالوا الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة ، كالمقدار والشكل وما يجرى مجراهما من الأمور القارة اللازمة ، سوى الحركات والأوضاع ، فان كل منهاحادث ومسبوق بآخر لا الى أول ، والعناصر قديمة بحسب شخصها وصورتها الجسمية قديمة بنوعها وصورتها النوعية قديمة بجنسها ، أى كان قبل كل صورة أخرى لا الى أول •

وبالثالث قال : الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول المذكور كثاالس الكنساغورس وفيثاغورس وبقراط وجميع الثنوية كالمتنائية والديصانية ، والمرقونية والماهاتية ، فانهم قالوا الأجسام كلها قديمة بذواتها محدثه بصورها الجنسية النوعية ، وبصفاتها ، ثم اختلفوا فى تلك الذوات ، وليس غرضنا من تلك ، فمن أراد الاطلاع عليه بما يحيط علما بمذاهبهم ، فعليه بالشرح وقد بسطت الكلام فيه •

واعلم أن قدماء الفلاسفة وهم الحرنانيون اثبتوا قدماء خمسة ، واجب الوجود ، وسموه عقلا ثم نفسا وهيوليا ، ودهرا وخلاء وصارت جماعة من متأخريهم ، الى أن العالم العلوى قديم بذاته وصفاته كما مر ، الا الحركات ، فانها حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها ، فلا حركة الا وقبلها حركة لا الى أول ، وأما العالم السفلى وهو عالم الكون

والفساد ، وهو ما تحت مقعر فلك القمر قالوا فان الهيولى قديمة وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها ، فلا ولد الا وقبله والد ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا من بذر •

وتوقف جالينوس فى قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم فى ذلك ركيكة لا يرضى بها عاقل ، وتبعهم فى ذلك من ينسب نفسه الى الاسلام حماية لما له ودمه وليس له فيه نصيب ، فالفارابى وابن سيناء ومن فى معناهما كالحفيد بن رشد ، وأبى سهل الصعلوكى •

قال بعض المتأخرين من الأشاعرة : ولما قلنا اتفق أهل الأندلس على ترك بن رشد ، فاذا عرفت ما قررناه فقولنا لو وجدت حوادث لا أول لها أعنى صفات العالم ، اعتراض منا على اعتراض الفلاسفة على كبرى الدليل الذى استدللنا به على حدوث العالم وهى قولنا : وكل من صفاته حادثة فهو حادث •

ووجه الاعتراض أنهم قالوا لا نسلم أن كل من صفاته حادثة فهو حادث قولكم لأنه لا يعرو عنها مسلم قولكم ، فيكون حادثا ممنوع مثلها ، لأن ذلك انما يلزم أن لو كانت الحوادث التى لازمت الأجرام لها مبدأ يفتتح به عددها ، ونحن نمنعه ، بل ما من حادث الا وقبله حادث لا الى أول ، فلم يلزم من قدم الأجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لأن نوعها الذى لا ينفك عن الاجرام قديم •

وجوابهم أنه يلزم على وجود حوادث لا أول لها ، أن يكون دخل فى

الوجود وفرع من حركات الأفلاك ، وأشخاص الحيوانات ونحوها على الترتيب واحدا بعد واحد عدد لا نهاية له •

والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متنافيين فيكون محالا بالضرورة ، ويلزم عليه أن يكون وجودنا ووجود سائر الحوادث الآن محالا لتوقفه على المحال ، وهو فراغ ما لا نهاية له فما توقف على ذلك الذى اتضحت استحالته يجب أن يكون محالا •

لأن المتوقف على المحال محال ضرورة أن المتوقف لا يوجد بدون المتوقف عليه ، والمتوقف فى قضيتنا هى وجود الحوادث الآن •

وقد أورد الحكماء على الذى منعناه من وجود حوادث لا أول لها سؤالا فقالوا ، ما التزمتمونا به من استحالة وجود حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله فى نعيم الجنة اذ قلتم أن حوادث نعيمها متجددات أفرادها وسرورها لا نهاية لها •

وجوابه أن يقال لهم لبستم بلفظ مشترك وهو لفظ حوادث لا نهاية لها ، فانه يطلق بالاشتراك على وجهين : احدهما بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدأ أعنى حوادث لا أول لها •

الثانى بمعنى لا نهاية لها بحسب الآخر أعنى حوادث لا آخر لها • والذى قلتم به ودفعناه هو الأول وفيه وجدت أدلة الاستحالة من الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضتين وغير ذلك ، والعدم فيه دليل الجواز وأما الذى قلناه فى نعيم الجنة من الحوادث فهو من القسم الثانى

أعنى الحوادث التى فى الجنة لا آخر لها بمعنى أنها لا تنقطع أبدا الا يتجدد بعدها شىء •

وأما كل ، ما وجد منها فيما مضى الى زمان الحال فهو متناه لـه مبدأ ومنهما فلم يلزم الجمع فيه بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين ولا غيره من أنواع الاستحالة كمـا لزم فيمـا ادعيتم وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، وانما المراد أن يكـون من حقيقتـه أول ، فقـد ظهر انتفاء أدلة الاستحالة فيما ادعيناه من ثبوت حوادث لا آخر لها •

وأما دليل جوازه فيما تقرر وما سيأتى برهانه من وجوب العموم فى تعلق قدرته تعالى وارادته بكل ممكن مطلقا ، فى القدرة ومع الوقوع فى الارادة ، فلو وجب أن يكون للحوادث آخر للزم عجز القدرة والارادة عن أمثال ما وقع وهى ممكنة ضرورة •

وأما حوادث لا أول لها ، من المحال الذى هو ليس يتعلق بالقدرة والارادة ، وقد ضرب بعض الأذكياء لما ادعوه من وجوه حوادث لا أول لها ولما ادعيناه من وجود حوادث لا آخر لها مثالين : يستبين بهما أمر الاستحالة فيما ادعوه وأمر الجواز فيما ادعيناه •

نمثل الأول بملتزم قال لا أعطى فلانا اليوم الفلانى درهما حتى أعطيه قبله درهما ، ولا أعطيه درهما حتى أعطيه فيه اخر قبله ، وهكذا لا الى أول •

فمن المعلوم بالضرورة أن أعطـاه الدرهم الموعود به فى اليـوم

الفلانى محال لتوقفه على محال ، وهو فراغ مالا نهاية له بالاعطاء شيئا بعد شىء ، ولا ريب انما ادعيه من حوادث لا أول لها مطابق لهذا المثال ، فان أعطاه الفاعل للفلك مثلا الحركة فى زماننا هذا وفى غيره من الأزمنة المعينة متوقف على اعطائه قبله من الحركات شيئا بعد شىء الى ما لا نهاية له ، فالحركة للفلك الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به فى الزمان المخصوص ، والحركة التى لا تتناهى قبلها نظير الدرهم التى لا تتناهى قبل ذلك الدرهم ، فيكون وجود الحركة للفلك فى هذا الزمان مثلا مستحيلا كما استحال وجود الدرهم الموعود به فى الزمان المعين للشخص ، وكذا يلزم أن يكون وجودنا فى هذا الزمان ووجود سائر الحيوانات والزرع مستحيلا لتوقفنا على وجود آباء قبلنا لا نهاية لهم •

وتوقف الزرع على بذور قبلها لا نهاية لها ، ولا تخفى على عاقل فضيحتهم •

ومثل الثانى : وهو ما ادعيناه ، نحن فى نعيم الجنة بما لو قال الملتزم لا أعطى فلانا درهما فى زمان ما الا وأعطيه بعده درهما وهكذا لا الى غاية ، فهذا لا يرتاب عاقل فى جوازه اذ حاصله الزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه ، فاذا كان ممن لا يعرض لمثله خلف فى وعده ولا موت لذاته ولا عجز بنفوذ قدرته وارادته ، فانا تقطع بوقوع ذلك منه أبدا ونؤمن به ، وليس ذلك الا الله مولانا عز وعلا •

فهذا المثال لا تخفى مطابقته لما ادعيناه من نعيم الجنة للمؤمنين ، ولا لما ندعيه من أليم جهنم للفلاسفة القائلين بقدم العالم واضرابهم من العاصين المصريين والسائر الكافرين •

المقصد الثانى : أنه يلزم أيضا على تقدير وجود حوادث لا أول لها أن يقارن الوجود الأزلى عدمه وتقديره أن يقال : لو كانت الحوادث مثلا لا أول لها لزم اجتماع الوجود الأزلى مع عدمه .

وبيان الملازمة ان كل حادث من تلك الحوادث مسبوق بعدم لا أول له ، وتلك العدمات كلها مجتمعة فى الأزل اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث آزلى أيضا لأنها لا أول لها ، وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا فى حادث من أفراده ، فيلزم أن يكون ذلك الحادث أزليا لكن عدمه السابق عليه أيضا أزلى لما سبق من أن عدم كل حادث أزلى مقدم ، فقد لزم مقارنة وجود شىء لعدمه لأنهما أزليان ، واجتماع وجود الشىء مع عدمه محال ضرورة ، وفيه أيضا مصاحبة السابق وهو العدم للمسبوق وهو الوجود الحادث ، وفيه الجمع بين المتناقضين وهو الحدوث والأزلية .

وبان اجتماع تلك العدمات فى الأزل أنا نفرض حوادث ثلاثة مرتبة الوجود ، ثم نتوهم فى عدم الحادث الأول أنه خط مار منه الى الأزل ، ثم فى الحادث الثانى الذى بعد الأول عدم آخر مار منه أيضا الى الأزل ، ثم كذلك الثالث ، فيلزم على هذا أن كلا من الجوادث مسبوق بعدم مار الى الأزل .

وتلك العدمات مجتمعة فى الأزل لا ترتيب فيها ، ألا ترى أنه لا يقال كان عدم هذا قبل عدم هذا ، بخلاف الوجود فانك تقول كان وجود هذا بعد وجود هذا ، لأن وجود الأول سابق على وجود الثانى ، ووجود الثانى سابق على وجود الثالث ، فقد اجتمعت اذن عدماتها فى الأزل .

واعترض بأن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف

تجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين ، بل معنى أزلية العدمات أنها ليست مسبوقة بالموجودات ، وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الأوقات ، وما يقال انها لو لم تكن متقارنة في حيز ما لكان حصول بعضها بعد حصول آخر فلا تكون قديمة فانما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا تتقارن في حيز ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها .

المقصد الثالث : في ابطال حوادث لا أول لها أيضا ، ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق ، وتقريره أن يقال لو وجدت حوادث لا أول لهما للزم أن يوجد عدوان متغايران ليس أحدهما أكثر من الأخر ، ولا مساويا له ، والتالي باطل ضرورة لما علم من وجوب زيادة احدى النسبتين بين كل عدوين فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها باطلا .

بيان الملازمة : أنا لو نظرنا عدد الحوادث من زمان الطوفان مثلا الى الأزل مع عددها من الآن مثلا الى الأزل لكان عددين متغايرين ضرورة ، ويستحيل أن يكون بينها المساواة لتحقيق الزيادة في أحدهما والشيء بدون زيادة لا يكون مساويا لنفسه بعد زيادة ، ويستحيل أيضا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر لعدم تناهي أفراد كل واحد منهما ، فلا يفرغ أحدهما بالعد قبل الآخر .

وحقيقة الأقل ما يصير عند العد فانيا قبل الآخر والأكثر ما يقابله .

ونحن لو فرضنا الآن شخصين أحدهما بعد الحوادث من زمان

الطوفان الى الأزل والآخر بعدها من الان الى الأزل ، لاستحال على مذهبهم أن بقى أحد العددين بالعد قبل الآخر ، فيمتنع أن يكون أحدهما أكثر من الآخر ، فقد اتضح لك أنه يلزم على تقدير وجود حوادث لا أول لها ، أن يوجود عددان ليس بينهما مساواة ولا مفاضلة ، فما من الطوفان الى الأزل أقل مما من الآن الى الأزل بالضرورة ٠

وقد قرر الأعاجم كالسعد والبيضاوى والعضد والفخر وغيرهم برهان القطع والتطبيق غير هذا التقرير ، وقالوا لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية ، كان لنا أن نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى مالا بداية له جملة واحدة ، ونفرض أيضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة أخرى ثم تطبق الجملتين الجزء الأول من احداهما بالجزء الأول من الأخرى والثانى بالثانى ، وهكذا لا الى نهاية فان كان بازاء كل من أجزاء الجملة الزائدة ٠

جزء من أجزاء الجملة الناقصة ، كان الشىء مع غيره كهؤلاء مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص ، وهذا باطل والا لو وجد فى أجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء ، فتقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية، والزائدة انما يزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهى متناه بلا شبهة ، فتكون الزائدة أيضا متناهية فيلزم تناهيها وهو خلاف المفروض ، أعنى عدم تناهيها فى تلك الجهات ، فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية ، وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا ٠

المقصد الرابع : فى ابطال ما ذهبوا اليه فى وجود حوادث لا أول لها ، أن يقال فى تقريره لو وجدت حوادث لا أول لها للزم أن يصح عند

كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية له ؛ والملازمة ظاهرة لأن صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به ، والمحكوم به وهو فراغ مالا نهاية له قبل كل حادث صحيح على أصلهم ، فوجود الحكم بذلك عند كل حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل لما سنذكره الآن ، من البرهان على ذلك ، فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها مستحيلا ، لوجوب استحالة الملزوم عند استحالة لازمة ؛ فالحوادث كلها أن لها أول ولا وجود لجنسها لا لشيء منها فى الأزل وهو المطلوب •

استحالة وجود ذلك الحكم ، أنه لو وجد لم يخل اما أن يكون له أول أولا ، والثانى باطل بقسميه ، فالملزوم وهو وجود الحكم باطل أيضا ، والملازمة ظاهرة وأما بطلان التالى فانما يستبين ببطلان كل واحد من قسميه •

فنقول : أما كون الحكم لا أول له فباطل ، لأن من ضروريات هذا الحكم أن يسبق كل فرد من أفراده حوادث ليحكم عليها بالا نقضاء ، فيلزم أن يسبق جنس المحكوم عليه وهو آزلى جنس الحكم وهو أزلى أيضا ، وسبق الأزلى على الأزلى محال بالضرورة ، وأما كون الحكم له أول ؛ فباطل أيضا لأنه يلزم عليه أن يوجد عدو متناه فى نفسه ، لكن زدنا عليه واحدا فصار الجميع غير متناه ، وبطلان هذا اللازم ظاهر لأن زيادة الواحد على عدد ما زيادة شيء متناه ، والغرض أن المزيد عليه متناه أيضا ، فيكون مجموعهما متناهيا ضرورة ، فالحكم بأن المجموع غير متناه واضح البطلان •

وأما بيان لزوم هذا المحال على تقدير انتهاء الحكم ، أعنى بيان

أنه يلزم على كون الحكم له أول أن يوجد عدد متناه زيد عليه واحدا فصار الجميع غير متناه ، فلنفرض مثالا على أصلهم يتضح فيه لك بأن الغرض في حركة الفلك مثلا وجود حكم في يومنا هذا بانقضاء مالا نهاية له من الحركات قبله ، ثم كذلك في حكم آخر في الحـركة التى تلى حركة يومنا هذا ، ثم هكذا ما توالت الأحكام فان فرض توالیها أبدا بحيث لا أول لها .

وقد عرفت أن الحركات المحكوم عليها بالانقضاء سابقة أبدا على الزمان الذى يوجد فيه الحكم عليها ، فهو القسم الأول : من قسمى التالى الذى بيناه ، أنه يلزم عليه سبق أزلى وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على أزلى ، وهو جنس الحكم عليها بالانقضاء وان فرض أن الأحكام انقطعت ، بحيث كان لها أول فهو القسم الثانى من قسمى التالى ، الذى قصدنا الآن بيـان بطلانه ، فلنفرض أن تلك الأحكـام توالت عـلى الوجه السابق ، الى تمام ألف حركة مثلا ، حكم عندها وأنه فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهاية له ، ثم انقطع الحكم بحيث لم يحكم عنـد الواحد والألف بأنه فرغ قبلها ما لا نهاية له من الحركات .

فيلزم على هذا أن يكون ما قبل الواحد والالف من حركات الفلك عددا متناهيا ، اذ لو كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك ، كما أنه لم ينقطع فيما دونه لكن قد حكم عليه عند تمام الألف مجموعا الى الحركة الواحدة التى تلى الألف قبلها بعدم النهاية اذ الفرض أن أول الأحكام : الحكم الذى وجد عند تمام الألف ، ولا حكم قبله بمحض أن عدم النهاية المحكوم به على مجموع الحركات التى قبل الألف ، انما جاء من الزيادة فيها للحركة الواحدة التى تلى الألف قبلها ، بل وعدم

النهاية للحركات فى سائر الأحكام تعتقد أن سببه زيادة هــذه الحركــة متناه ، والا لوجد الحكم عليه بعدم النهاية ، والفرض وجوب انقطاعه وما بعدها متناه أيضا ، اذا علاه ألف حركة ولا ريب أنها متناهية ، فاذا لا سبب لعدم النهاية فى جميع الأحكام ، الا زيادة تلك الحركة الواحدة فقد لزم أن ما يتناهى هو ما قبل تلك الحركة الواحدة ، وما بعدها من الحركات صار لا يتناهى بسبب زيادة حركة واحدة فيه ، وهى الحركة التى تلى الألف قبلها ، وان شئت فاقصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فانه يتناهى وقد صار لا يتناهى عند زيادة تلك الحركة عليه وهو أقرب وأظهر والله أعلم •

وبعد هذا البيان لا يخفى عليك اجراء مثل هذا فى سائر ما قالوا به من وجود حوادث لا أول لها ، ولا يبقى عليك اشكال بحول الله تعالى وقوته •

المرصد الثالث : فى بيان أجناس العالم ، وفيه مقاصد •

الأول : نعتقد أن العالم وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات ، مما به يعلم لنا بجميع أجزائه محدث بمعنى أنه وجد بعد عدم ، فاذا علمت هذا فلا يشتبه عليك اطلاق الفلاسفة •

القول : بأن ما سوى الله تعالى حادث ، بأنه على معنى الاحتياج الى الغير لا على معنى سبق العدم ، فان العــالم منحصر فى الأعيــان والأعراض ، فالأعيان كل ممكن قائم بنفسه ، ومعنى قيامه بنفسه عند

المتكلمين أن تحيزه غير تابع لتحيز شيء آخر والإعراض كل ممكن تابع تحيزه لتحيز الجسم الذى هو موضوعه ، أى محله الذى يقومه ، ومعنى وجود العرض فيه أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع بحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر •

ومن ثم يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولذلك ينقل عنه •

وعند الفلاسفة : معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتا ، والثانى منعوتا سواء كان متميزا كما فى سواد الجسم أولا كما فى صفات المجردات ، والممكن الذى قيام بذاته مركب من جزئين فصاعدا ، وقيل لا بد له من ثلاثة ليتحقق الأبعاد الثلاثة ، وقيل لا بد من ثمانية ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة •

قال السعد : ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح ، حتى يدفع بأن لكل أحدأن يصطلح على ما شاء ، بل هو نزاع فى أن المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه ، هل يكفى فيه التركيب من جزئين أم لا ؟ وما ذهب اليه الأشاعرة من اثبات الجوهر الفرد ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ عندهم ، فما لم يقم عليه برهان ، ولذلك مال الفخر منهم الى الوقوف فى اثباته ونفيه •

وما قالوه : من أنه لا يقبل القسمة لا فعلا ولا وهما ولا فرضا ممنوع فانه يقبلهما بحسب الوهم والفرض ، ومن ثم نفيناه ، وكذا

المعتزلة والحكماء وغيرهم ممن لم يقل به ، وبذلك يندفع ما عسـاه أن يقال أنه يلزمكم أن تقولوا بما قال به الحكماء من قـدم العالم اذ نفوا الجوهر المذكور وقالوا : انما تركب الجسم من الهيولى والصورة ، لا من الجوهر الفرد فساقهم الى القدم حيث قالوا ان الهيولى قديمة ، اذ لو كانت حادثة لكان لها هيولى أخرى وتسلسلت لما تقرر عندهم أن كـل حادث مسبوق بمادة ومدة ، واذا كانت قديمة هى لا تخلو عن الصورة لامتناع خلو الهيولى عنها ، كان الجسم قديما لأنه عبارة عن المادة والصـورة .

وفساد ما ذهبوا اليه ظاهر كما ستقف عليه ، والعرض يحدث فى الأجسام كا الأكوان الأربعة السابقة وهى الاجتماع والافتراق ، والحركة والسـكون .

المقصد الثانى : اذا تقرر ان العالم أعراض وأعيـان ، فنقول ان الكل حادث ، أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون وبعضها بالدليل ، وهو طريان العدم كما فى ضدها ، فان القدم ينافى العدم لأن القدم ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه والا لزم استناده اليه بطـريق الايجاب كما رأى الفلاسفة ، لا بطريق القصد والاختيار كما هو رأى المتكلمين ، اذ الصادر عن الشىء بهما يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة .

وتوضيحه : أن يقال : ان القديم اما واجب لذاته أو موجب لـه لامتناع أن يكون القديم أثرا للفاعل المختار ، لأن الأثر الاختيارى يقتضى سابقة القصد الى ايجاده ، والقصد الى ايجاد القديم محال لكونه القصد

الى ايجاد الموجود واذا كان القديم أحد الأمرين وجب أن يكون ممتنعا لعدم وجود دوام المعلوم بدوام علته فتدبره ، وأما الأعيان فانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

أما المقدمة الأولى : فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، أما عدم الخلو فلان الجسم لا يخلو عن الكون فى الحيز ، فان كان مسبوقا يكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو مساكن وان لم يكن مسبوقا به فيه بل فى حيز آخر فهو متحرك .

وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين ، والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد . وقيل : الحركة انتقال من مكان آخر ، والسكون هو القرار فى مكان واحد فى زمانين .

فان قيل : يجوز أن لا يكون الكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما فى آن الحدوث ، فلا يكون متحركا ، كما لا يكون ساكنا ، وبه قال عبد الله بن زيد القرارى من الأباضية قلنا : هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو حدوث الأعيان ، على أن الكلام فى الأجسام التى تعدد فى كل منها الأكوان وتتجدد عليها الأعصار والأزمان وهى الاجسام الباقية لا فى الأجسام الحادثة التى هى غير باقية ، وأما حدوث الحركة والسكون فلأنها من الأعراض ، وهى غير باقية ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزلية تنافيها فان ماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير ، وبين المسبوقية وعدمها منافاة بالذات فلا تكون الحركة أزلية .

وذلك معنى الحادث ، ولأن كل حركة فهى على النقض وعدم

الاستقرار ، وكل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة ضرورة ، وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه .

وأما المقدمة الثانية : فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الأزل للزم ثبوت الحادث فيه وهو محال .

وها هنا : أبحاث .

الأول : أنه لا دليل انحصار الأعيان فى الأجسام ولا على امتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا الا بالأصالة ، ولا بالتبعية كالعقول العشرة ، والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة كما ستقف عليه .

والجواب : أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الأعيان المتميزة ، والأعراض القائمة بها لأن أدلة ما أثبتوه باطلة كما سيتضح لك .

والثانى : أن ما ذكر أولا من الدليل على حدوث الأعراض لا يدل على حدوث جميعها ، اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث ضده كالأعراض القائمة بالسموات .

والجواب : أن ذلك لا يخل بالأعراض ، لأن حدوث الأعيان يستدعى حدوث الأعراض ضرورة أنها لا تقوم الا بها .

فإن قلت : قد استدللت أولا بحدوث الأعراض على حدوث الأعيان ، وثانيا بحدوث الأعيان على حدوث الأعراض فيلزمك الدور .

قلت : لا نسلم لزومه لأنى استدللت أولا بحدوث الحركة والسكون

خاصة على حدوث الأعيان ، ثم بحدوث الأعيان على سائر الأعـراض فلا دور •

أو تقول : أن الأعيان دالة على وجود الأعراض وثبوتها ، والأعراض دالة على حدوث الأعيان فاختلفت الجهة •

الثالث : أن الأزل ليس عبارة عن وقت محدود وزمان مخصوص يلزم من وجود الجسم فيه وجود الحوادث فيه ، بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ، وايضاحه أن يقال للأزل تفسيرات أحدهما عدمى وهو أنه عبارة عن عدم الأولية •

الآخر وجودى وهو أنه عبارة عن استمرار الوجود الى الآخر ، واذا كان كذلك فبالاعتبار الأول لم يكن أمرا موجودا ظرفا ، لو ثبت فيـــه الجسم لزم ثبوت الحادث فى الأزل حتى يلزم محال •

والتفسير الثانى : وان كان وجوديا الا أنه قريب من الأول ، لأنه ليس أيضا أمرا محققا ثابتا حتى يمكن ثبوت الجسم فيه ، فيلزم ثبوت الحادث فى الأزل حتى يلزم المحال ، بخلاف ما اذا كان الأزل عبارة عن حالة مخصوصة كما مر ، فانه يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيهـــا •

ومعنى أزليـــة الحركات الحادثة: أنـــه ما من حركـــة الا وقبلها ، أخـــرى ، الى الأول كما مر وهو رأى الفلاسفة ، وهم يسلمون أنـــه لا شىء من جزئيات الحركة بقديم ؛ وانما الكلام فى الحركة المطلقة •

الجواب أنه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى ؛ فلا يتصور قوم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات •

الرابع : أنه لو كان كل جسم فى حيز ، لزم عدم تناهى الأجسام لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس من السطح الظاهر من المحوى ، والسطح لا يقوم بنفسه بل بالجسم وكل جسم لا بد له ، من حيز ، فيلزم عدم تناهى الأجسام •

والجواب : أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده وقد قام الدليل القاطع على تناهيها كما مـر وكما سيأتى •

المقصد الثالث : قال الفلاسفة : فى المركبات التى لا مزاج لها أن حر الشمس يصعد الى الجو أجزاء ، اما هوائية ومائية مختلطين وهـو البخار واما نارية وأرضية وهو الدخان ، وصعوده ضعيف ولا ينحصر فى الجسم الأسود المرتفع من المحترق بالنار ويتصاعـدان فى الأغلب ممتزجين ، ومنها تتكون جميع الآثار العلوية ، أما البخـار فان قـل واشتد الحر فى الهواء حلل المائية وقلبها الى الهوائية وبقى الهواء الصرف ، وان لم يكن الأمر كذلك ، فان وصل البخار الى الطبقة الزمهرية عنده ببرودة فصار سحابا وتقاطرت منه الأجزاء المائية ، اما بلا جمود لـم يشتد البرد وهو المطر وأما مع جمود ان اشـتد فان كان الجمود قبل الاجتماع فهو الثلج ، وان كان بعد الاجتماع فهو البرد وانما يستدير بالحركة السريعة الحارقة للهواء وان لم يصل الى الزمهريرية فأما الكثير منه فقد ينعقد سحابا ماطرا ، وقد لا ينعقد فهو الضباب •

وأما القليل منه : فقد يتكاثف ببرد الليل ، فينزل اما بلا جمود وهو الكل أو معه وهو الصقيع ، ونسبته الى الكل كنسبة الثلج الى المطر ، وأما الدخان فربما يخالط السحاب فيخرقه اما فى صعوده بطبعه أو عند هبوطه لتكاثفه بالبرد ؛ فيحدث من خرقة له ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة ، فلطيفه ينطفىء سريعا وهو البرق ، وكثيفة لا ينطفىء حتى يصل الى الأرض وهو الصاعقة ، وربما كان كسفا غليظا جدا ، وان الدخان قد يصل الى كورة النار فتحترق كالشمعة التى تطفأ ، ويحاذى بها من شمعة ، فيشتعل الواصل الى الفوقانية وتتصل النارية التى وقعت فى ذلك الدخان بالسفلانية ، فيشتعل بهذه النار فمما لطف من الدخان صار مشتعلا ونفدت فيه النار بسرعة ، فيرى كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب .

وما كثف منه تعلق به النار تعلقا تما من غير اشتعال ، ودام متصلا لا ينطفى أياما وشهورا وهو الذوابات ، والأذناب والنيارى وذوات القرون وما غلظ منه تعلق به النار تعلقا ، تاما فيحدث فى الجو علامات سوداء وحمر ، بحسب غلظ المادة فيسود لشدته ، وقد تقف الذوابات ونحوها بحسب كوكب ، فيديرها الفلك معه مشابعة اياها فيرى كأن ذلك الكوكب ذوابة أو ذنبا أو قرنا أو أكثر .

وهذه الأقسام للدخان الواصل الى كورة النار اذا انقلب للأرض احترقت ما عليها ، وتسمى الحريق وأيضا تقول : فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكورة النارية بالزمهريرية ، فترجع بطبعها الى الأرض أولا ينكسر فيصعد ويصادم كورة النار فيرجع ويزيد بذلك رجوعا على على جهات مختلفة ، وعلى التقدرين فيتموج الهوى وهو الريح ، ولذلك

كان أكثر تبادى الريح فوقانية ، والريح كما تحدث بهذا الطريق فقد تحدث أيضا ، بأن يتحاكك الهواء فيتدافع ما يجاوزه فيطاوعه وهكذا فيتموج الهواء ، وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع الأجزاء الأرضية فتضغط بينها مرتفعة كأنها ملتوية على نفسها وهى الزوابع والأعصار ، وأيضا تقول فقد تحدث فى الجو أجزاء رطبة رشية مقبلة كدائرة تحيط تلك الأجزاء بغيم رقيق لا يحجب ماوراءه ، فينعكس من تلك الأجزاء ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى فى الأجزاء ضوءه دون شكله ، فان الصقيل المنعكس منه شعاع البصر ، اذا صغر جدا أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط فى المرآة الصغيرة ، وتلك الأجزاء الرشية مرايا صغار على هيئة الدائرة وتسمى الهالة ، وأكثر ما تتولد عند عدم الريح فان انحرقت من الجهات دلت على الصحو وان من جهة دلت على ريح من تلك الجهة .

وان من تحت السحاب حتى بطلت دلت على المطر ، وان اتفق وجود سحابتين احداهما تحت الأخرى احدثت هنالك هالة تحت هالة وتعظم التحتانية لأنها أقرب .

وزعم بعضهم أنه رأى سبع هالات معا ، وأيضا وأعلم أن هالة الشمس تسمى الطفاوة بالضم باردة جدا ، لأن الشمس تحلل السحب الرقيقة وقد يحدث مثل الذى ذكرناه من الأجزاء الرشية على هيئة الاستدارة فى خلاف جهة الشمس ، وهو قوس قزح وتختلف ألوانه بحسب اختلاف ألوان السحاب فى ألوانها ، وبحسب ألوان ما وراءها من الخيال وألوان ما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة .

وأيضا نقول : البخار المحتقن فى الأرض يخرج القليل من مسامها ، وينقلب الكثير بمعونة البرد الذى فى باطن الأرض ماء فيخرج منها •

قال العضد : ومنها العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد كان ، الفائض يجذب الباقى ضرورة امتناع الحلاء فان البخار الذى انقلب ماء وفائض أوجب أن ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه فينقلب هو أيضا ماء ويفيض ، وهكذا يستتبع كل جزء منه جزا آخر •

قال الفخر : ومياه القنا والآبار متولدة من أبخرة ناقصة القوة على أن تشق الأرض فاذا أزيل ثقل الأرض عن وجهها صادفت منفذا يندفع اليه بأدنى حركية ، فان لم يحصل هناك مسيل فهو المبير وان جعل لعلة حصل فهو القناة ، الى الآبار كنسبة العيون النسيالة الى الراكدة وماء العيون الراكدة يحدث من أبخرة بلغت من قوتها أن اندفعت الى وجه الأرض ولكن لم تبلغ من كثرة موادها وقوتها أن يطرد تاليها سابقها •

وهو ينافى ما ذكره العضد من التعليل بامتناع الخلاء فان الفخر يعلل السيلان بكثرة الأبخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها •

واعلم أن النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيهما لأن ثقل الأرض الظاهر يمنع سائر الأبخرة عن الظهور ، فاذا نزح تلك الأبخرة واندفعت الى خارج •

ثم هل المياه متولدة من أجزاء مائية متفرقـة فى عمق الأرض اذا اجتمعت أو فى الهواء البخارى المنقلب ماء قولان لهم قال السيد :

والثانى وان كــان ممكنا الا أن الأول والقنوات لأن ماء العيـــون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والأمطار •

وأيضا نقول فالبخار والدخان اللذان فى الأرض قد يكثران ويزيدان فى الخروج منها بقوة ، اذا كانت مسامها متكاثفة ، فينزلانها بحركتهما ومن ذلك تتكون الزلازل واذا خلا وكانت مسامها مفتوحة لم تكن زلزلة ولذلك قلّ الزلزال فى الأرض الرخوة •

وهذا كله اعتقاد الفلاسفة لنفيهم القادر المختار ، فاحالوا اختلاف الأجسام بالصور الى استعداد فى موادها واختلاف آثارها الى صورها المتباينة وأمزجتها المتخالفة ، وأحـالوا كــل ذلك الى حكات الأفـــلاك وأوضاعها •

وأما المتكلمون فقالوا : الأجسام متجانسة بالذات لتركبها من الجواهر على ما مر ، وانما يعرض الاختلاف للأجســام بما يحصـــل فيهـــا من الأعراض بفعل القادر المختار ، هذا ما قد اجمعوا عليه سوى النظام : فانه يجعل الأجسام نفس الاعراض وهى مختلفـــة بالحقيقة فتكـــون الاجسام كذلك •

المقصد الرابع : جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثلا لهذا العالم لأن الأمور المتماثلة مشاركة فى الأحكام ، واليه الاشارة بقوله تعالى : « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » الآيـــــة •

وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم أعنى ما يحيط بـه السـطح محدد الجهات لثلاثة أوجه •

الأول : لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد فى جهة منه فتكون الجهة قد تحددت قبله ليتصور وقوعه فيها لا به كما هـو الواقع هف •

الجواب أن الذى يثبت بالبرهان بتحديد جهتى العلو والسفل بالمحدد ، وأما تحديد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز أن يكون ها هنا جهات غير هاتين الجهتين تحددت بمحدد آخر لا بذلك المحدد ، فيجوز وقوع هذا فى جهة منها فان حصر الجهات المتحددة فى هاتين لم يقم عليه دليل •

الثانى : لو وجد عالم آخر كان بينهما خلاء سواء كان معا كورتين أولا ، وذلك لأن هذا العالم كورى فان كان الآخر كوريا أيضا لم تتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد أن يقع بينهما خلاء ، سواء تلاقيا أم لا ، وان لم يكن كوريا وقع أخلاء أيضا ، لأن ملاقاة الكورة لما ليس بكورة لا يكون الا مع فرجة•

والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ، أنا لا نسلم ذلك لجواز أن يملأ ما بينهما ، مالتى •

ولو أردنا ذكر سند المنع تبرعا لقلنا : قد يكون العالمان تدويرين من كوزين فى ثخن كورة عظيمة يساوى نحتها قطريها أو تزيد عليها ، وربما تتضمن تلك الكورة ألوفا من الكورات كل واحدة منها أعظم من المحدد ، بما فيها من الأفلاك ، والعناصر ولا استبعاد فى ذلك •

فانهم قالوا : تدوير المريخ أعظم من ممثلى الشمس بما فيها من الأفلاك الثلاثة والعناصر الأربعة ثلاث مرات ، واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو أعظم منه ومن أين لكم أنه ليس فى جوف دوائر المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عنده فى الحقيقة أو مخالفة له فيها •

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر ، لها أحياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وهو باطل •

والجواب : منع تساوى عناصرهما بمعنى منع تساويهما فى الصورة النوعية وإن كانت متشاركة فى الآثار والصفات ، واشـتراك ناريهما فى الاحراق والاشراق مثلا ولئن سلمنا الاشتراك فى الصورة النوعية فـلا نسلم تماثلها حقيقة لجواز الاختلاف فى الهيولى الداخلة فى حقيقتهما ، ولئن سلمنا التماثل أيضا فلم لا يجوز أن يكون وجوده فى أحدهما ، أى حصوله فى أحد الحيزين غير طبيعى •

المرصد الرابع : فى مباحث النفس وفيه مقاصد •

الأول قال : الحكماء النفوس الفلكية مجردة عن المادة وتوابعها لأن حركات الأفلاك ارادية فلها نفوس مجردة •

أما الأول : فلانها اما طبيعية أو قسرية أو ارادية ، لأن أقسـام الحركة الذاتية منحصرة فى الثلاثة والأولان باطلان ، أمـا كونها طبيعية فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك ، فلو كان التحرك الدورى بمقتضى الطبيعة ومستندا اليها لكان الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ، ومتروكا بالطبع وأنه محال •

وقد وجد لأن المتحرك بحركة المستديرة ، يطلب وضعا ثم يتركه ، ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لأن طلب الشيء المعين وتركه لا يكون إلا باختلاف الأعراض الموقوفة على الشعور والارادة ، وأما كونها قسرية فلأن القسر انما يكون بخـلاف الطبع وذلك لأن عـديم الميل الطبيعى لا يتحرك قسرا ، وها هنا لا طبع فلا قسر وأيضا فلو كان تحرك الأفلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر ، فوجب تشابه حركاتها فى الخفة والسرعة والبطؤ وتوافقها فى المناطق والأقطاب •

اذ لا يتصور هناك قسرية الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الأبصار ليست متشابهة ولا متوافقة •

وأما الثانى : وهو أنه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة ، فلأن ارادتها المتصلة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك أمورا جزئية ، والا امتنع دوام الحركات الفلكية على نظام واحد أزلا وأبدا ، لا يختلف ولا يتغير لا فى الجهة ولا فى السرعة ، ألا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع بارادتها المترتب عليها الحركة السرمدية ، عـلى وتيرة واحــدة ناشئة عن تعلق كلى ، يندرج فيه أمور غير متناهية •

ومحل التعلق الكلى مجرد : لمــا ســيأتى فى النفوس الانســانية ببرهانه •

والاعتراض على هذا الدليل أن يقال : لا نسلم أنها ليست طبيعية ، وأنه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه ، بالطبع لجواز أن يكون المطلوب فى الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين •

فان قيل : حقيقة الحركة هى التأدى الى شىء فلا تطلب لذاتها بل لغيرهـا •

قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر فى آنين فى مكانين ، فجاز كونها مطلوبة لذاتها سلمنا أن الحركات الفلكية ليست طبيعية ، لكن لا نسلم أنها ليست قسرية •

والقول : بأن القسر على خلاف الطبع بمعنى أن ما ليس فيه ميل طبيعى ليقبل حركة قسرية ممنوع ، على أنه ليس يلزم من عدم كـون حركاتها المستديرة طبيعية أن يكون لها ميل طبيعى ، بخلاف هــذه الحركـــة •

ولا نسلم أيضا أن القاسر هناك منحصر فى الأفلاك ، حتى يلزم التشابه بل نقول : الحركة الحاصلة من بعضــها فى بعض ، تكون حركـة عرضية لا قسرية ، سلمناه لكن لا نسلم أن التخيل لا ينتظم على حالة ولا يدوم سرمدا •

لم لا يجوز أن يكون تخيل الفلك خلاف تخيلنا ، فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر أزلا وأبدا بتعاقب أفراد غير متناهية متعلقة بحركات غير متوافقة متماثلة ، فان قيل القوى الجسمانية متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التى لا تتناهى ، قلنا : لو صح ذلك لتعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة فى الاجسام الفلكية ، سلمناه لكن لا نسلم أن محل التعقل مجرد وسنتكلم على برهانه •

تفريعان على القول : بأن الافلاك نفوس مجردة وأنها أحياء ناطقة •

الأول : أنه لها مع القوة العقلية ، أى نسبتها اليها كنسبة النفوس الناطقة الينا ، قوى جسمانية هى بتخيلاتها مبـدءا للحركات الجزئيـة الصادرة عنها فالتعلق الكلى لا يصلح لكونه مبدأ لوقوع الجزئية ، فان نسبته الى الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لابد فى وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزىء لا يتصور الا بين قوى جسمانية ، وهذه القوى فى الافلاك كالخيال فينا ، الا أنها سائرة فى جمع أجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة .

الثانى : ليس للأفلاك حس ظاهر ولا شـهوة ولا غضـب ، لأن الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد ، وصورها لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها ، والمقدمات كلها ممنوعة اذ لا نسلم أن تلك القوى انما خلقت لما ذكر ، لجواز كونها مخلوقة كمالا للجسم ولانحصار النفع والدفع أيضا فى حفظ الصورة عن الفساد ، ولئن سلم فلا نسلم أن صورة الفلك لا تقبله وما استدل به عليه مدخول .

المقصد الثانى : فى أن النفوس الانسانية مجردة بمعنى أنها ليست قوة جسمانية حال فى المادة ، ولا جسما بل هى لا تقبل اشارة حسية ، وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، هـذا مذهب الفلاسـفة المشهورة من المتقدمين والمتأخرين ، ووافقهم فى ذلك من المسمن : الغزالى والراغب كما مر وجمع من الصوفية .

وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفى المجردات على الاطلاق .

احتج الحكماء على ما قالوا بوجوده .

الأول : أنها تعقل البسيط الذى لا حركة له بالفعل ، فتكون مجردة أما الأول : فلأنها تعقل معنى من المعانى فان كان بسيطا ثبت المطلوب والا كان ذلك المعنى مركبا من البسائط بالفعل لأن الكثرة متناهية كانت أو غير متناهية يجب فيها الوحدة بالفعل ، لأنها مبدأها وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه بالضرورة ، لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يلزم تعقل شىء من أجزائه ، لأنا نقول كلامنا فى ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذلك ، والا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل •

وأما الثانى : وهو أنه اذا تعقلت البسيط كانت مجردة ، فلان محل البسيط لو كان جسما أو جسمانيا ، أعنى اذا وضع فيه لأن الحال أصالة أو تبعا كان منقسما ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيـه ، لأن الحال فى أحد جزأيه غير الحال فى الجزأين وأنه اعنى انقسام الحال الذى هو العلم ينافى البساطة فى العلوم لوجوب مطابقة العلم لمعلومه •

وأجيب عنه بأنه مبنى على أن النفس محل المعقول •

لأن التعقل : عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة وهو ممنوع ، فان العلم عندنا مجرد تعقل بين العالم والمعلوم بمقارنته عند العالم ، وذلك التعلق أمر اعتبارى اتصف به العالم لأمر موجود حال فيه ، وان سلم أن العلم بحصول صـورة المعلوم ، فالنفى حينئذ محل الصـورة البسيط الذى تعقلتـه لا لذاته ولا تلـزم المطابقة بين الصـورة وذى الصورة من جميع الوجوه فقد لا تكون صورة البسيط بسيطة •

فانهم قالوا : يجوز أن يكون البسيط الخارجى صورتان عقليتان أو

أكثر ، وان سلم صورة البسيط يجب أن تكون بسيطة ، فلا نسلم أن كل ذى وضع منقسم بناء على نفى الجزء ، وان سلم فلا نسلم أن الحال فى المنقسم ينقسم كالسطح •

الحال عندكم فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات مع أنه لا ينقسم فى العمق ، وكالخط الحال فى السطح مع عدم انقسامه فى العرض ، وكالنقطة الحالة فى الخط مع أنها لا تنقسم أصلا •

وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان المحل سريانيا ، وهو فيما نحن بصدده ممنوع ، وان سلم أنه منقسم بالقوة لا بالفعل وأنه لا ينافى البساطة ، لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطة ، فان الجسم البسيط عندكم ينقسم بالقوة ، الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل ، اذ ليس فيه مفاصل متحققة ، فليس فيه انقسام فعلى ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتى القوة والفعل ، لأنهما جهتان متغايرتان •

الثانى : أنها تعقل الوجود وأنه بسـيط ، والجواب مما مـر من الممنـوع •

الثالث : أنها تعقل الكلى فيكون مجردا •

أما الأول : فظاهر لأنها تحكم بين الكليات أحكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعلقها •

وأما الثانى : فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا فى ذى وضع معين ، وأن الحال فى ذى الوضـع تختص بمقـدار

مخصوص ، ووضع معين ثابتين لمحل فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار ، والوضع بل لا يكون مطابقا الالماله ذلك المقدار ، والوضع فلا يكون حينئذ كليا • هف •

والجواب أنا لا نسلم أن عاقل الكلى محل له لابتنائه على الوجود الذهنى ، وأيضا الحال فيما له مقدار ، وشكل ووضع معين لا يلزم أن يكون متصفا بها ، لجواز أن لا يكون الحلول سريانيا •

قال العضد : ويزاد ها هنا مع عدم مطابقته كثيرا ، يزاد قد يخالف الشبح لماله الشبح فى الصغر والكبر كالصورة المنقوشة على الجدار وكصورة السماء فى الحس الشترك ، مع وجود المطابقة بينهما ، قال السيد : وتحقيقه ان معنى المطابقة ، هى أن الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين ، ألا ترى أنه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بحسب المحل •

الرابع : أنها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد ، فلو كان يدركهما جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا فى جسم واحد ، وأنه محال •

الجواب : أن صورتى الضدين لا تضاد بينهما لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية ، فليسا يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامها بالمجرد أيضا ، لأن الضدين لا يجتمعان فى محل واحد مؤديا كان أو مجردا ، وان سلمنا تضاد صورتى الضدين ، فلم لا يجوز أن يقوم كل منها بجزء من الجسم الذى تعلقها مغاير الجزء الذل قام به الآخر ، فلا يلزم اجتماع المتضادين فى محلّ واحد •

الخامس : لو كان العاقل منا جسمانيا حالا فى جميع البدن ، أو فى بعضه لعقل محله دائمـا ، أو لم يعقل دائمـا ، والتالى باطل أمـا الملازمة فلأن تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما ، أعنى أن الصورة الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل أيضا دائما ، فلو كفى ذلك فى تعقله اياه كان تعقله دائما ، والا احتاج تعقله له الى حصول صورة أخرى منتزعة منه حاصلة فيه •

وأنه محال لأنه يقتضى اجتماع المثلين ، لأن الصورتين متماثلتان فى الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما ، وأما بطلان التالى فبالوجدان ، اذ ما من جسم فينا يتصور أنـه محل للعلم والقـوة العاملة ، كالقلب والدماغ وغيرهما من أجزاء البدن ، الا ويعقله تارة ويغفل عنه أخرى •

والجواب : منع الملازمة بمنع ما ذكر فى بيانها ، لجواز أن لا يكفى فى تعقله حضوره بصورته الخارجية ، ولا يحتاج أيضا الى حضور صورة أخرى ، بل يتوقف على شرط غير ذلك لأن كون التعقل بحضور الصورة ممنوع عندنا ، سلمناه لكن لا نسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين ، وانما يلزم ذلك ، أن لو تماثلت الصـورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما ، لكن الاجتماع بينهما فى محل واحد لأن احداهما محل للعاقلة والأخرى حالة فيها •

فصل : وفى رواية مذاهب المفكرين لتجرد النفس الناطقة وهى كثيرة لكن المشهور منها تسعة وقيل عشرة •

الأول : لابن الراوندى ، أنه جزء لا يتجزأ فى القلب ، أى جوهر لظهور قيامها بذاتها ، وغير منقسمة لما مر من تعلقها للبسائط وليست مجردة

لامتناع وجود المجردات الممكنة ، فتكون جوهرا فردا هو فى القلب لأنه الذى ينسب اليه العلم .

الثانى : للنظام أنها أجزاء من أجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد ، باقية من أول العمر الى آخره ، لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقطع ما فيه من تلك الأجزاء الى سائر الاعضاء ، وانما المتبدل والمتحلل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه ، اذ كل يعلم أنه باق من أول عمره الى آخره ، ولا شك أن المتبدل ليس كذلك .

الثالث : أنها قوة فى الدماغ وقيل فى القلب .

الرابع : أنها ثلاث قوى ، احداها وهى الحيوانية ، والثانية فى الكبد وهى النباتية ، والثالثة فى الدماغ .

الخامس : أنها أجزاء أصلية داخلة فى تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول ، وهو قول محققى المتكلمين ، وبه ينحل كثير من شبه منكرى الحشر والنشر كما سيأتى .

السادس : أنها الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين .

السابع : أنها الأخلاط الأربعة المتعدلة كما وكيفا .

الثامن : أنها اعتدال المزاج النوعى .

التاسع : أنها الدم المعتدل ، اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس .

العاشر : أنها الهواء إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة ، فالبدن بمنزلة الرقى المنفوخ فيه .

قال العضد : وأعلم أن شيئا من ذلك الذى رويناه لم يقم عليه دليل ، وما ذكروه لا يصلح للتمويل عليه .

المقصد الثالث : اتفق المليون على أن النفس الناطقة حادثة ، اذ لا قديم عندهم سوى الله تعالى ، لكنهم اختلفوا فى أنها هل تحدث بعد حدوث البدن أو قبله ، فقال بعضهم : تحدث بعده لقوله تعالى بعد تعدد أطوار البدن « ثم أنشأناه خلقا آخر » والمراد بالانشاء افاضة النفس على البدن ، وقال بعضهم : قبله لقوله عليه السلام (خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام) الحديث .

قال العضد : وغاية هذه الأدلة الظن ، أما الآية فلجواز أن يريد بها جعل النفس متعلقة بالبدن ، وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها وأما الحديث فلأنه خبر واحد فتعارضه الآية ، وهى مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس ، فلكل رجحان من وجه فيتقاومان ، هذا ما ذكرناه .

وأما الحكماء : فقد اختلفوا فى حدوثها ، فقال به أرسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها .

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة أولا ، فان كانت متمايزة فتمايزها اما بذواتها أولا ، فان كان بذواتها أى بلوازمها كانت كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا فى

الشخص الواحد ، فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل ، اذ لو لم نقل بأنها كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان ، وان كان تمايزها بغير ذواتها كان بالقابل وما يكتنفه ، وذلك أن تعدد أفراد النوع الواحد معلل بقابله الأعراض المكتنفة به ومادتها البدن ، فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ، ويلزم التناسخ وسنبطله ، وان لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة ، فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت ، كأن نفس زيد هى بعينها نفس عمرو ، فيلزم أن يشتركا فى صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والألم وسائر الصفات .

وأنه باطل ضرورة ، وان لم تبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزؤ والانقسام ، ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجة . فما تكون مجردة بل مادية ، وأيضا فقد عدمت بذلك التجزؤ والانقسام ، تلك الهوية الواحدة القديمة ، وحصلت هويتان أخرتان حادثتان ، ويلزم المطلوب من النفوس المتعلقة بالأبدان حادثة واحتج الخصم على قدمها بوجوه .

الأول : أن كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة ، قلنا : بعد تسليم الملازمة تلك المادة التى يستلزمها الحدوث فيها ويتعلق بها ، والمتعلق بالمادة يجوز أن يكون مجردا بحسب ذاته .

الثانى : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية أيضا والتالى باطل اتفاقا ، أما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها .

والجواب : بالمنع ، والقضية المذكورة أن كل حادث فهو فى حد ذاته قابل للعدم ، وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يمنع عدمه لغيره أبدا .

والثالث : يلزم عدم تناهى النفوس ، وذلك لأنها ان كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الأبدان التى هى شرط فيضانها من المبدىء القديم ، والابدان غير متناهية لاستنادها الى الادوار الفلكية التى لا تتناهى ، فتكون النفوس البشرية غير متناهية ، لكن لا استحالة فى عدم تناهى الابدان والادوار ، لأنها متعاقبة بخلاف النفوس ، فإنها باقية بعد المفارقة ، فيلزم اجتماع أمور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق •

والجواب : شرط امتناعه الترتيب الطبيعى والوضعى والنفوس الناطقة ، وإن كانت موجودة مجتمعة الا أنها غير مرتبة فيجوز عدم تناهيها •

تنبيه : قال أرسطو كل حادث لا بد له من استناد الى المبدىء القديم الواجب ، ومن شرط حادث دفعا للدور والتسلسل فلحدوث النفس من المبدأ الفياض شرط ، وهو حدوث البدن لأنه القابل المستند لتدبرها وتصرفها ، فاذا حدث بدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد ، وبه أبطل التناسخ ، حيث قال : ان صح التناسخ فاذا حدث بدون تعلق به نفس متناسخة وفاض عليه نفس أخرى حدثت الآن لما ذكرناه من حصول العلة المؤثرة بشرطها كما لا ، فيكون للبدن الواحد نفسان ، وهو باطل بالضرورة فان كل واحد يجد أن نفسه واحدة •

قال العضد : اعلم أن ما ذكره أرسطو فى حدوث النفس وبطلان التناسخ دون صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ، ثم بين بطلان التناسخ — بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر ، مثلا : ما يقال فى ابطال التناسخ ،

أنه تذكرها لأحوالها فى البدن الآخر ، وأن استعداد الابدان للنفوس وتوطؤها على وتيرة واحـدة ، فانه كلمـا استعد بدن حـدث له نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان ، اذ قد يتفق وباء أعنى فساد هواء على رأى أو جائحة مستأصلـة كالطوفان ، أو قبل عام يهلك فيهـا النفوس ودفعه .

ما يعلم بالضرورة أنه لم يحدث فى ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان ، كما نقل من أنه قد وقع حرب فى أرض يونان فقتل فى يوم واحد مائتا ألف من المجانين ، قال السيد : ومن المعلوم أنه لم يحدث فى ذلك اليوم أبدان بهذا العدد فى جوانب العالم ، لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن أبدانها ، فلو كـان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لـزم تعطيل بعضها ، الى أن يحدث بدن تتعلق به ، وليس شىء من الطريقين الآخرين يصلح للتعويل عليه ، اذ لا نسلم لـزوم التذكر لأحوالهـا فى البدن السابق ، لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على أنه قد نقل عن بعضهم أنه قال : انى لأتذكر كونى فى صورة الحمل .

ولا نسلم أن عدد أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة فى البرارى ، والبحور ، لا يساوى عدد تلك النفوس المفارقة .

قال العضد : وعلى أصل الدليل الذى أبطل به التناسخ اعتراضات تعرفها ، أن كان ما مهدناه لك من الأصل على ما ذكر منك .

قال السيد : مثل أن يقال : لا نسلم أن كل حادث لا بد فى شرط حادث ، فان الفاعل المختار له أن يخصص الحوادث بأوقاتها من غير أن يكون هناك داع ، وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة ، سلمناه

لكن لا نسلم أن شرط حدوث النفس هو البدن ، ولم لا يجوز أن يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم أنه اذا حدث بدن وجب أن يفيض عليه نفس ، وانما يجب ذلك اذ لم تتعلق به نفس مستنسخة •

وقد يقال : أراد بأصل الدليل ما ذكره أرسطو على حدوث النفس ، فانه أصل لدليله على ابطال التناسخ •

فيعترض عليه بأنا لا نسلم أن علة التمايز اما بالذات أو بغيرها ، لأن التمايز أمر عدمى فلا يحتاج الى علة ، ولا نسلم تماثلا لنفوس كلها ولا تماثل نفسين منها ، والاستبعاد لا يجدى نفعا ولا نسلم ان تمايز أفراد نوع واحد انما يكون بالقابل ، وما تقدم فى بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن •

المقصـــد الرابـــع

تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بأدنى سبب ، مع بقاء المتعلق بحاله ، كتعلق الجسم بمكانه ، والا مكثت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غـير حاجة الى أمر آخر وليس أيضـا تعلقـا فى غاية القـوة ، بحيث اذا أزيل التعلق بطل التعلق ، مثل تعلق الأعراض والصور المادية ، بمحالها لما عرفت من أنها مجردة ، فذاتها غانية عما تحل فيه بل هو متعلق متوسط بين بين ، كتعلق الصانع بالآلات التى يحتاج اليها فى أفعاله المختلفة ، ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الا ميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لأن تتعلق به النفس ، ألا ترى أنها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة ، وتكره مفارقته •

وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه ، فانها فى مبدا خلقها خالية عن الصفات الفاضلة كلها ، فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب الكمالات ، والى أن تكون تلك كمالات آلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص ، حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا : التفتت الى الغير فتقوى على الابصار التام ، وكذا الحال فى سائر الأفعال .

ولو اتحدت الآلة ، لاختلطت الأفعال ولم يحصل لها شىء منها على الكمال ، واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والأخلاق المرضية ، وترقت الى لذاتها العقلية بعد احاطتها باللذات الحسية ، فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبر كتعلق العاشق فى القوة بل أقوى بكثير ، وانما تتعلق من البدن أولا بالروح القلبى المتكون فى تجويفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفة ، فان القلب له تجويف فى جانبه الأيسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة ، فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الأطباء وعرفت كونه أوله متعلق للنفس ، فان سد الاعضاء يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع السد ولا يبطلها مما يلى جهة الدماغ ، وأيضا التجربة الطبية تشهد بذلك ، وتفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها تسرى الروح الى جميع البدن ، فتفيد الروح كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التى فصلناها فيما قبل ، وذلك كله عندنا للفاعل المختار ابتداء من غير حاجة الى اثبات القوى ، ولو نسلم فالأسباب والمسببات وارتباطها بها انما يكون كل ذلك بفعله واختياره .

المقصـد الخـامس

فى العقل والجن والشياطين ، وفيه مقاصد .

الأول : فى اثبات العقل ، والمراد به موجود ممكن ليس جسما ولا جزءا منه بل هو : جوهر مجرد فى ذاته مسـتغن فى فاعليته عـن الآلات الجسمانية ، قال الحكماء : أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد فى نص الحديث ، وقال بعضهم : وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين : أول ما خلق الله العلم ، وأول ما خلق الله نورى ، ان المعلول الأول من حيث انه مجرد بعقل ذاته ومبداء يسمى عقلا ، ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات ونفوس العلوم ، يسمى علما ، ومن حيث توسطه فى افاضة أنوار النبوة ، كان نور سيد الأنبياء ، واحتجوا على اثبات العقل بوجهين ، الأول : الله تعالى واحد حقيقى فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ، ويمتنع أن يكون ذلك صادرا عنه جسما لتركبه ، فلو صدر أولا : لـزم صدور الصادر فى المرتبة الأولى ، ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لأن الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الأول ، لتقدم على أجزائه ، ولا يجوز أيضا أن يكون الصادر الأول أحد جزئيه ، اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذى هو محله فكيف يوجد قبله ، ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم الذى هو آلتها فيمتنع أن يكون سببا لما بعده ويجب ذلك فيما صدر أولا : فتعين أن يكون الصادر الأول هو العقل .

قال العضد : تلخيصه أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير ، وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الأول فى الجسم .

والثانى : فى الهيولى والصورة .

والثالث فى النفس •

الثانى : الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته والا لا وجد جزؤه ، لأن موجد الكل حقيقة يجب أن يكون موجدا لكل أجزائه ، فيجب أن يكون الواجب تعالى مصدرا لأثرين فى مرتبة واحدة ولا جسما آخر ، اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص فالقياس اليه اما بالمجاورة والقــرب كالتسخين للنار ، واما بالمحــاذاة والمقابلة كالاضيائية للشمس ، فلو أوجد الجسم جسما آخر ، وجب أن نفيض صورته على هيولاه ولو فاضت صورته على هيولاه لكان للهيولة آلة وضع قبل الصورة وانه محال لأن وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات ، لكونها فى حد نفسها ممتدة فى الجهات ولا نفســا لتوقفتصرفاتها بأسرها عليه ، فان النفس لا تؤثر الا بآلات جسمانية ، فيكون تأثيرها متأخرا على الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا أحد جزئه ، والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للاخر ، وقد أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للاخر ولا عرضا لتأخره عنه فى الوجود ، فالموجد للجسم اذا العقل وهو المطلوب •

والاعتراض : بناء عــلى تسليم أن الواحــد لا يصدر عنــه الا الواحد ، أما على الوجه الأول ، فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هــو الجسم بأن يصدر أحد جزئيه عــلى الواجب ابتداء وبواسطته يصــدر الآخر ، وقد صرحوا بأن الصورة جزء لعلة الهيولى ، وليس يلزم من كونها غنية فى مدخلية التأثير عن الهيولى ، كونها غنية فى وجودها متشخصة عنها وان سلم ذلك فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا عــلى ذلك

التعلق ، فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ، أن يكون الصادر غير ذلك ولا نعلمه •

وأما على الوجه الثانى : فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسما ، قولكم انما يؤثر الجسم فيما له وضع بالقياس اليه ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما مر فى النار والشمس ، لا يفيد العموم لأنه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده أولا ثم تتعلق به سلمناه ، لكن قد يكون هو الواجب بأن يوجد أحد جزئيه ابتداء بتوسطة الجزء الآخر كما مر •

المقصد الثانى : فى ترتيب الموجودات على رأيهم ، قالوا : اذا ثبت أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة ، وجوده فى نفسه ، ووجوبه بالغير ، وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار أثر ، فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل ، وباعتبار وجوبه بالغير نفس ، وباعتبار امكانه جسم هو الفلك الأول وهو العرش ، وانما قالوا : ان صدورها عنه عن الوجه المذكور اسناد الأشرف الى الأشرف والأخس الى الاخس ، وكذلك يصدر عن العقل الثانى المنسوب للعرش عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهو الكرسى الذى هو فلك الثوابت ، وهكذا الى العقل العاشر الذى هو فى مرتبة التاسع من الأفلاك هبوطا ، أعنى فلك القمر ويسمى العقل الفعال عندهم المؤثر فى هيولى العالم السفلى المفيض الصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببات عن الحركات ، والاتصالات الكوكبية وأوضاعها فالمذكورات هى العقول العشرة عندهم المنسوب كل واحد منهم سوى الأول : الى فلك من الأفلاك والنفوس الفلكية وهى تسعة •

والاعتراض عليهم أن يقال : هــذه الاعتبارات ان كـانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ، والا بطل قولهم الواحد لا يصدر عنــه الا الواحد فيبطل حينئذ أصل دليلهم ، وان كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزءا بصدر الأمور الوجودية قال السيد : وقد يجاب بأنها ليست جزءا من المؤثر بل هى شرط للتأثير والشرط ، والشرط قد يكون أمرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات : عارضة للمبدأ الأول فيجوز بحسبها مصدر الأمور متعددة كالمعلول الأول ، وذلك مناف لمذهبهم الذى بنوا عليه كلامهم فى تركيب الموجودات وحديث اسناد الأشرف الى الأشرف خطائى ، لا يلتفت اليه فى المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثيرة لا تحصى الى جهة واحدة فى العقل •

الثانى : كما زعموه مشكل جدا ، وكذلك اسناد الصور والأعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها الفائتة على الحصر الى العقل الفعال مشكل أيضا ، وبالجملة فانه لا يخفى على المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى ، قال السيد ناقلا عن الملخص : انهم خبطوا فتارة اعتبروا فى العقل الأول جهتين ، وجوده ، وجعلوه علة لتعقله ، وامكانه وجعلوه علة الفلك ، ومنهم من اعتبروا بدلهما تعقله لوجود امكانه علة تعقل وفلك ، وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما قررناه أولا ، وتارة من أربعة أوجه ، فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا مكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته قال فظهر أن العقول عبارة عن : ادراك نظام الموجودات على ما هى عليه فى نفس الأمر •

المقصد الثالث : فى أحكام العقول وهى سبعة :

الأول : انها ليست حادثة لما تقدم من أن الحدوث يستدعى مادة •

الثانى : أنها ليست كافية ولا فاسدة ، اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة وليها صورة أخرى ، فلا يتصور الا فى المركب المشتمل على جهتين قبول وفعل ، وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بالأبدية .

الثالث : نوع كل عقل منحصر فى شخصه ، اذ تشخصه بماهيته والا كان بالمادة وما يكتنفها كما مر .

الرابع : ذاتها جامعة لكمالاتها ، أى ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما ، وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما عرفت من أن الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا فى مادى بحسب الزمان والعقول مجرة غير زمانية .

الخامس : انها عاقلة لذواتها ، اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشى الغريبة عند المجرد القائم بذاته ، ولا شك أن ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتبارى كاف فى تحقق الحضور ، قال السيد : وفيه نظر لجواز : أن يكون التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس ، فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا ، والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل .

السادس : انها تعقل الكليات ، وكذا كل مجرد لأن ذاته متميزة عن العلائق الغريبة عن ماهية والشوائب المادية المانعة عن التعقل بماهية لا تحتاج الى عمل يعمل به حتى تصير معقولة ، فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل ، فكل مجرد فهو فى حد نفسه يمكن أن يعقل ، وقل ما يمكن

أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره ، اذ نعلم بالضرورة أنه لا تضاد فى التعلقات ، فكل معقول يمكن أن يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وأيضا ، فكل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالأمور العامة كالوحدة ، والامكان ، وغيرهما ، والحكم بين شيئين يستدعى تعقلهما معا ، فكل معقول يمكن أن يعقل مع غيره فى الجملة ، وحينئذ فيمكن أن يتقارن المجرد والماهية المجردة فى العقل ، لأن التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول فى العاقل فان العقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين فى العقل ، فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه ، واذا أمكن أن تتقارن ماهية الغير ماهية المجرد فى العقل أمكن أيضا أن تقارنها مطلقا ، أى سواء كان المجرد موجودا فى العقل أو فى الخارج اذ كون ماهية المجرد فى العقل ليس شرطا للمقارنة مطلقا ، وصحتها لأنه لو كان شرطا للمقارنة وصحتها لكان مقارنة المجرد للتعقل الذى هو أخص من مطلق المقارنة مشروطة أيضا بكون ماهية المجرد فى العقل الذى هو غير مقارنته له المشروط به ، واذا لم يكن المجرد فى العقل شرطا للمقارنة يلزم الدور لأن كون ماهية المجرد فى العقل ، هو عين مقارنته له المشروط به ، واذا لم يكن كون المجرد فى العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما ، اذا كان المجرد موجودا فى الخارج واذا جازت مقارنة الماهية الكلية المجردة التى للغير اياها ، أعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة فى الخارج أمكن تعقل الماهية الكلية للمجرد •

اذ لا معنى لاتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له فى الوجود الخارج وكل ما هو ممكن له ، فهو حاصل له بالعقل دائما لما عرفت ، فاذا هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب •

قال السيد : ومحصول الكلام أن المجرد يصح أن يكون معقولا ، اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح أن يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات ، وكل ما أمكن أن يعقل مع غـيره أمكن أن تقارن ماهيتـه ماهية غيره ، لأن تعقل الشيء عن حصول ماهيته فى العقل ، ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد فى العقل ، لأن حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه ، وأنه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد فى العقل أمكن المقارنة حـال كون المجرد موجودا فى الخارج ، ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير فى المجرد حلوله فيه وهو غير تعقله اياه ، واذا أمكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لأن التعين والحـدوث من تـوابع العقل .

والجواب : لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى تعالى وتقدس فان حقيقته العلية مجردة مع أنه لا يمكن تعقلها عندهم وحقيقة النفوس والعقول : فانها غير معقولة لنا فمن أين تجزم بامكان تعقلها ولا نسلم أن المجرد فى صيروية معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به ، وانما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل وتوابعها وممنوع وان سلمناه ، فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله مع الغير ولا الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافى بين التعقلات لا تعمه شهادته لعدم تعقله لجميع المفهومات ، كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما أشرنا اليه وان سلم ، فلا نسلم أن تعقله مع الغير يقتض مقارنة الماهية المجردة التى لذلك الغـير للعقل أعنى للمجرد المعقول وانما يصـح ذلك ، لو كـان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا أن العلم تعلق خاص بين العالم

والمعلوم ، وان سلمنا أن تعلقهما يستلزم تقارنهما فى الوجود الذهنى ، فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة بينهما فى العقل جواز مقارنة المجرد للغير مطلقا .

قولهم : والا لكانت مقارنة للعقل مشروطة بكونه فى العقل ويلزم الدورة ، قلنا : انما يلزم ذلك أن لو كانت مقارنة أحد المعقولين للآخر فى العقل ، ومقارنة أحدهما للعقل مثلين ، حتى يلزم من اشتراط المقارنة الأولى بكون المجرد فى العقل اشتراط الثانية به أيضا ، فيدور وكونها مثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير فى ثالث وهو العقل مخالف لحصول أحدهما فى الآخر فان الأول مقارنة أحد الحالين فى محل الحال الآخر .

الثانى : مقارنة الحال لمحله فأين أحدهما من الآخر فلا يلـزم من كون المقارنة بين المجرد ، وماهية الغير مشروطة بكون المجرد فى العقل ، كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبل اشتراط الشىء بنفسه ، ان سلم تماثل المقارنتين وأنه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد الخارجى ، فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له ، وانما يلزم هذا أن لو كـان المجرد قابلا للتعقل أى لكونه عاقلا وهـو ممنـوع .

لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة ، فاذا أمكنت أمكن التعقل قطعا لأنا نمنع اتحادهما لجواز أن يكون التعقل أمرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها ، وليس يلزم من امكان الشرط فى موضع امكان المشروط فيه .

السابع : أنها لا تعقل الجزئيات من حيث هى جزئيات ، لأنها تحتاج الى آلات جسمانية لتدرك بها ، ولأن الجزئيات تتغير فالعلم بها متغير

فلا يثبت لما يجوز عليه التغير ، والاعتراض عليه ستعرفه فى بحث صفات البارى فى مسألة العلم •

المقصـد الرابع : فى الجن والشياطين ، فانها أيضـا من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهى عند المليين ، أجسام تتشكل بأى شكل شاءت ، وتقدر على أن تولج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق ، واختلفوا فى اختلافها فى النوع ، بعد الاتفاق عـلى أنها من أصناف المكلفين كالملك والانس ومنعة الفلاسفة لأنه اما أن تكون أجساما لطيفة أولا وكلاهما باطل •

وأما الأول : فلانه يلزم أن لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة وسبب من خارج •• يصل اليها وهو خلاف ما يعتقدونه •

وأما الثانى : فلانه يوجب أن يرى ، ولو جوزنا أجساما كثيفة لا نراها لجواز أن تكون بحضرتنا جبال رىلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة •

والجواب : أن لطفها بمعنى الشفافة أى عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف الذى لا لون له على الافعال الشاقة ، ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراهـا ، وبالجملة فان أردتم باللطافـة الشفافة فيختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الأفعال ، وأن أردتم بها بسرعة الافعال والانقسام الى أجزاء مصغرة ورقة القوام ، فيختار أنها غير لطيفة بهذا المعنى ولا يلزم رويتها كالسماء كيف ، وقـد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة ، فان القوة لا تتعلق بالقوام فى الرقة والغلظ ولا بالجسمية فى الصغر والكبر ، ألا

ترى أن قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ، ونرى بعضهم يقتل الحديد ويحلله ويكسر الحجر وينقله ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند الى غلظ القوام، وترى الحيوانات مختلفة فى القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما فى الأسد مع الحمار •

قال قوم : هى النفوس الأرضية ، فان النفس كانت مدبرة للاجرام العلوية فهى الفلكية ، وان كانت مدبرة للعناصر فهى النفس الأرضية ، أى السفلية وهى مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها أشار عليه السلام بقوله : (يأتى ملك الجبال وملك الأمصار وملك البحار ، ومنها الجن وهم الشياطين وغير ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو) ، وقال قوم : هى النفوس الناطقة المفارقة ، فالخيرة من المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة من المفارقة لها نوعا من التعلق ، وتعاونها على الخير والسداد وهى الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهى الشياطين ، وأنكر قوم من الأطباء الجن ، وزعم أنه الخلط السوداوى والضرورة تكذبه ، والله أعلم بحقائق الامور •

المقصد السادس : فى ذكر مذاهب بعض المعطلة تفصيلا وبيان فسادها استدلالا وتعليلا ، وفيه مقاصد •

الأول : أنكر فريق من السوفسطائية حقائق الاشياء وزعم أنها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ، وفريق منهم أثبتوها ، وزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى أن اعتقدنا الشىء جوهرا فهو جوهر وان اعتقدناه عرضا فهو عرض ، وان اعتقدناه قديما فهو قديم وان اعتقدناه حادثا فهو حادث ، وهم العندية ، وفريق منهم ينكر العلم بثبوت الشىء ولا

ثبوته ، وزعم أنه شاك ، وشاك فى أنه شاك وهلم جرا وهم اللا أدرية لنا تحقيقا ، انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ، والزاما أنه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت ، وان تحقق فالنفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم ثبت شىء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق .

قال السعد : ولا يخفى أن هذا الدليل الذى هو بطريق الالزام ، انما يتم على العنادية ، قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كما مر ، ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض لها شبه يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة كما مر والنظريات فرع الضروريات فتفسد بفسادها ، ومن ثم كثر فيها اختلاف العقلاء ، قلنا خط الحس فى بعض لأسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض ، فانتفاء أسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف به أو لخفاء فى تصور أطرافه لا ينافى بداهته ، فان من البديهى ما هو جلى عند الكل لوضوح تصورات أطرافه ، ومنه ما هو خفى لخفاء فيها وهذا القسم أيضا لا يخفى على الأذهان المشتعلة النافذة فى التصورات وكثرة الاختلافات لفساد الانظار غير المتوقدة ، لا ينافى حقيقة فى بعض النظريات وهو ما كان صحيحا من جهة الصورة والمادة والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاأدرية لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول ، لأن فائدة المناظرة أن يثبت بالدليل صحة قول وبطلان آخر والعلم الحاصل بالدليل أحق من العلم الحاصل بالحواس والمنكر للثانى منكر للأول .

قال المحققون : انما الطريق الى ذلك تعذيبهم بالنار ليعترفوا بالألم وهو من الحسيات ، أو بالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات أو

يحترقوا فيستراح منهم ، وحكى أن رجلا منهم ، أتى الى جماعة من العقلاء على بغلة له يريد مناظرتهم ، فعمدوا الى بغلته فغيبوها عنه فلما أراد الانصراف بعد المناظرة ، طلبها منهم فجحدوها وقالوا لـه لم تأت الينا على بغلة ، فقال بل أتيت بها فقالوا له على الحقيقة كـان ذلك فقال على الحقيقة فاعترف ورجع عن القول بالسفسطة ، وقد ذكرت معنـاها •

ومعنى الفلسفة فى الشرح ، قال السنوس ، يجوز أن يخلق الله العقل ولا يخلق له شيئا من العلوم الضرورية ، كالسوفسطائية والسمنية وستعرف قولهم ، وبالجملة فانا نعتقد أن حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها من تصوراتها وتصديق بها وبأحوالها لتحقق ثابتة حقا •

المقصد الثانى : أنكر فريق من الدهرية ، حدوث الاجسام كما مر وقال : اذا قضيتم بحدوث الاعراض المتعاقبة فى الجسم على حدوثه لزمكم أن تحكموا عليه بحدوثه ، أما فى الحال الذى وجدتموه فيها موصوفا بها أو فى كل حال لحدوثها ، كذلك وكلاهما فاسد • قيل له : انما استدللناه بحدوث الاعـراض فيه على حدوثه فى الجملة ، فلو قلنا بما قلت لزم المحال وهو بطلان حدوثه قبل حال المشاهدة وبعدها ، فان قال ، اذا كان الجسم لا يتقدم العرض ، والعرض غير باق وقضيتم بحدوثه على حدوث الجسم ، فلم لا قضيتم أيضا بفناء العرض على فناء الجسم فى كـل حال ضرورة أن الجسم لا يبقى بلا عرض ، قلنا ، يجوز أن يفنى الجسم لا يبقى بلا عرض ، قلنا ، يجوز أن يفنى الجسم بفناء العرض وأن يتبقى بعده بتجدد عرض آخر مثله أو مضاد لـه ، والقول بالكمون والظهور قد مر بطلانه ، فان قال ، اذا كانت الاشياء عندكم حادثة لا من شىء فما الدليل على أن لها محدثا ولعلها حادثة بنفسها ، قلنا ، هذا من المحال ،

لأنه لو جاز لحدثت قبل حا لحدوثها أو بعدها ، ولكان المتقدم منهـا متأخرا وبالعكس والمتوسط متقدما أو متأخرا أو لكانت متقدمة جميعا أو متأخرة واللوازم باطلة ، فكذا الملزوم لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ، فتعين أن لها محدثا وان أرادته هى المرجحة كما سيأتى وأنها مفتقرة اليه فان قال ، سلمنا أن لها محدثا ضرورة أنها أثره ووجود الاثر من غير مؤثر محال لكنه نفسها لاغيرها •

قلنا : ممنوع لأنه لا يخلو امـا أن يكون موجده عنـد احداثها أو معدومة ، وكلاهما محال أما الأول ، فلما فيه من تحصيل الحاصل وأمـا الثانى ، فلأن المعدوم لا يوجد شيئا ، فإن زعم أيه كان من جنسها أو من نوعها ، قلنا : هو أيضا فاسد لانه يلزمه من الافتقال الى المحـدث ما لزمها فيتسلسل وسيأتى لمبحث هذا المقام زيادة •

المقصد الثالث : ذهب المنجمون الى أن العالم العلوى هـو المؤثر فى العالم السفلى والمدبر له كما مر ، قلنا : هو محال لما مر من أن الجسم لا يعقل له فعل فى غير محله ، ولعل الانسان هو الذى يؤثر فى النجوم ويدبر أمرها ضرورة أنه حى فعال وأنها قـوات جماد وهـو أولى بذلك وتقول لهم أيضا ، انكم تزعمون أن العالم السفلى انما يتحرك ويسكن بتحريك العاوى له بجميع أفلاكه فما الذى يحرك الافلاك ، فان قالوا ، تتحرك بما فوقها وهكذا الى ما لا نهاية له ، أحالوا ، وان أثبتوا النهاية ، واعترفوا بالغاية ، أقروا بالحدوث وبأن العالم بأسره متناه ، وكل متناه حـــادث •

وذهب الطبائعيون الى أن الاشياء انما تتكون عن الطبائع الأربع ، التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فيقال لهم : أهى حيوان

أم موات ؟ فلا يقرون بواحد بل يجيبون بتخليط وهذيان ويقولون : اذا امتزجت بنوع من الامتزاج نشأت عنه صفة كذا وكذا ، واذا امتزجت بآخر يخالف الأول تكونت عنه أخرى الى ما لا يتناهى فيقال لهم : انا نظرنا الى الصنائع والحرف التى تكون مبانيها كالنقش والبناء والصيغ ونحوها فوجدناها لا تصدر الا ممن يتصف بالحياة والعلم والقدرة والارادة ولم نشاهدها تتكون من طبيعة ما قط ، وأعجب من ذلك صنعا وألطف تدبيرا ، تأليف الحيوان وتركيبه ونموه ونقصانه وتناسله كما سيأتى وغير ذلك ، كيف يتكون ممن لا يتصف بتلك الكمالات فلا بد لهم من الاعتراف والا كانوا فى جملة المجانين •

وذهب أصحاب ارسطا طاليس ، الى ان الهيولى وهو كل جسم قابل للصورة لم يزل قديما ومعه قوة قديمة وهى القابلية للصور ، وكلاهما خال عن الأعراض حتى غلبت القوة الهيولى فحدث عن غلبتها الاعراض فيقال لهم : عن طبع كانت الغلبة أم عن اختيار ، لا جائز أن تكون عن طبع لأن ما بالطبع لا يفارق ولأنها تؤثر مالم يمنعها ويدخل فى المانع امتناع الشرط ، اذ تأثير الطبيعة يتوقف على ثبوت الشرط ، وانتفاء المانع فيلزم قدم الاعراض ، فتعين أن تكون عن اختيار ولا يقولون به ، وقد عرفت كل ما قام به الحادث فهو حادث فيلزمهم حدوث الهيولى والقوة وأيضا ، فالقوة التى فى الهيولى أمكنت عن مماسة أم عن غير مماسة وهل هما متحدان أو مختلفان ، وأياما قالوا من ذلك أحالوا لاستلزامه ، اما الاتحاد أو قدم الغرض •

المقصد الرابع : زعمت السمنية كعربية قوم بالهند وهريون قائلون بالتناسخ : أن الارض لم تزل تسفل وأنها لا تزال كذلك لأنها جسم ثقيل

متكاثف راسب والهواء بضد ذلك ولا يقاوم الارض الرسوب الثقيل المتكاثف فى الخفيف الحوارى اللطيف ، ودلهم على أنها فى الهواء بزعمهم وجودهم على ظهرها الملاقى للهواء ، فزعموا أنها تلاقيه من كل ناحية .

قلنا لهم : أما قولكم لم تزل ولا تزال فهو فاسد ، أما الأول فلا قتضائه قدمها الذى هو معتقدكم ، وقد قام البرهان القاطع على حدوثها ، وأما الثانى ، فقد ناظرهم فيه بعض الحذاق فأفحمهم ، وذلك أنه قال لهم ، هل الريشة أثقل أم الارض بما فيها وما عليها ؟ فقالوا الارض ، فقال لهم : ما بال الريشة الملقاة من على السطح أو جبل تصل الارض ولم تفتها اذن ، فبهتوا ثم يقال لهم أيضا ، ألستم ترون الريح تحمل أجساما ثقيلة فترفعها الى الجو ، فقالوا : بلى ، فيقال : ما تنكرون أن يكون شىء أقوى وأعظم من الريح يرفع الارض من تحتها ويحملها فى الجو فلم قلتم انها لم تزل ولاتزال تسفل وتهوى دون أن تقولوا : تتصاعد وترفع .

المقصد الخامس : زعمت المنانية أن الاشياء تكونت عن أصلين قديمين هما النور والظلمة وأنهما عرضان ، وقيل جسمان حيان فعالان حساسان ، وأنهما لم يزالا مفترقين حتى بغت الظلمة على النور فمازجته فتكونت عن ممازجتهما الأشياء ، فحدث عن النور كل خير وعن الظلمة كل شر قلنا لهم : لا تخلو مفارقتهما قبل الممازجة من أن تكون طبيعية أو اختيارية وكلاهما فاسد ، أما الأول ، فلما عرفت ، وأما الثانى ، فلدعوى الافتراق قبل الامتزاج ، ولعله كان بعده ولم يشعروا به .

فان قالوا : انما كان قبله لأنها أمران متغايران بحسب الذات أبطلوا الممازجة كما لا يخفى ضرورة أنهما لم يزالا مفترقين على زعمهم ، واذا

ثبت وجوب افتراقهما أزلا ، استحال عدمه فيما لا يزال وأيضا فهل حدث عن امتزاجهما شيء أم لا فان قالوا : لا ، قيل لهم : فكيف امتزجا ولم يحدث عنه شيء وأبطلوا فائدته فهلا قلتم انهما على افتراقهما ، وان قلتم حدث شيء من امتزاجهما ، قلنا ، ما هو ظلمة أم نور أو سواهما ، وان قلتم هو سواهما ، أبطلتم أصلكم وان قلتم هو واحد منهما قلنا أهو من جنسهما أم من غير جنسهما وكلاهما فاسد ، أما الثانى ، فلاستلزامه الحدوث لا عن جنس المحدث ، وأما الأول ، فلا قتضائه حدوث أصله ، فانهم يزعمون أنه يجب الحكم على الغائب بحكم الشاهد وعلى الكل بحكم الجزء ، وعلى الكلى بحكم الجزئى ، ثم يقال لهم : اذا فرض أنه قتل شخص شخصا ، من القاتل له ؟ أظلمة أم نور ، فان قالوا : النور أبطلوا أصلهم من أنه لا يصدر عنه الا الخير ، وان قالوا : الظلمة ، قيل لهم : فان جاء قاتله واعترف وتاب من المعترف التائب فان قالوا : الظلمة قيل لهم فقد صدقتم ، والصدق خير ، وان قالوا : النور قيل لهم : فكيف يقر بمالم يفعل فيصير كاذبا والكذب شر ، وفساد ما ذهبوا اليه من ذلك لا يخفى على من له أدنى عقل .

المقصد السادس : اعلم أن الثنوية فرق كالمجوس والصائبة والمنانية والمانوية وهم أصحاب ماين بن ماين الكذاب والفرس تدينوا قبل الاسلام بأن فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهر من ، وقيل : المجوس ليسوا من الثنوية وقالت الديصانية : من المجوس بما قالت به المنانية غير أنهم قالوا : النور حى ، والظلمة موات ، وأنه هو الممازجة لها فى ظلام قبيح يستهجن التصريح به بل الكتابة عنه ، فالرد عليهم هو الرد على اخوانهم .

وقالت المرقونية : بقدم الأصلين وبقدم ثالث متوسط بينهما وهو

الانسان ، فيسألون عن طلب الممازجة منهم ، فان قالوا : هو الظلمة نوظروا بما نوظرت بـه المنانية ، وان قـالوا هو النور : نوظروا بمـا نوظرت به الديصانية ، وان قالوا هو الانسان ، قيل لهم : فما حاجته الى الممازجة مع غنائه عنها بأنه عليم حكيم ، وبأن حقيقته مخالفة لحقيقتهما على زعمهم ، ثم لا يخلو اما أن يصدر عنه خير فيرجع الى النور واما شر فيرجع الى الظلمة فيبطل القول بالثالث ، اذلا واسطة بين الخير والشر ، ولا نقول : لا نسلم بطلان الثالث لجواز أن يكون ممتزجا بين الخـير والشر ، لا يقال : لا يخفى فساده من حيث ان فيه جمعا بين متضادين •

وقالت فرقة من المجوس : ان مدبر العالم واحد قيدم وهو أهر من الفاعل لكل خير فى العالم ثم فكر فى نفسه وخاف أن يدخل عليـه فى ملكه من ينازعه فيه فحدث عن فكرته الشيطان ، وهو الفاعل لكـل شر فى العالم وصالحه أهر من على أن يبقيه طويلا حتى يفنيه بعد كمـا أحدثه فيقال لهم : ألستم تقرون أن أهر من صالح لا يصدر عنه الا الخير ، وان الشيطان شرير لا يصدر عنه الا الشر ، فلا بد لهم من بلى ، فيقال لهم : وأى شر أعظم من خلق من لا يصدر عنه الا الشر فيكون أهر من شريرا ضرورة أنه خالق الشيطان الذى هو شرير وخالق الشرير شرير •

فان قالوا : لا نسمى الشيطان بفعله الشر والقبيح شريرا وقبيحا ، قيل فاضيفوا القبائح والشرور اذن الى أهر من ، وقولوا هو الفاعل للكل لما أنه لا تلازم عندكم بين كونه فاعلا للشر وبين تسميته شريرا •

لا يقال : يلزمك أن تسمى الله بذلك اذا أضفت الكل اليه ، لأننـا نقول : هذه معارضة واهية ، يعلم جوابها فى أبحاث خلق الافعال بعد ،

على أنا انما امتنعنا من التسمية له بذلك لما فيه من الاتصاف بالنقص وهم لم ينزهوا أهرمن من الاتصاف به ، اذ وصفوه بالخوف والتنكر وبالمصالحة خوفا وأيضا لا يخلو أهرمن من أن يكون قادرا على فناء الشيطان اليوم أو عاجزا عنه ، فان كان قادرا وتركه مع قدرته يفعل الشرور وأصناف القبائح كان الشر منه ، وان كان عاجزا ابطل عنه أن يكون قادرا عليه بعد لأن عجزه اليوم يوجب أن يكون غدا أعجز منه ، فلا يصلح أن يكون مدبرا للعالم ومحدثا لما يحدث فيه •

المعلم الثـــالث

في الالهيات ، وفيه مراصـــد ، الأول في ذات الباري تعالى وفيـه مقصدان •

الأول : في وجوب وجوده الذي هو عين ذاته العلية ، اعلم أنه لما ثبت بالبرهان الذي لا يشك فيه عـاقل منصف أن العالم محدث ومعلـوم أن المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح كما مر غير مرة ، ثبت أن له محدثا وصانعا ، وأنه هو الله سبحانه وتعالى ، أعني الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده لذاته بمعنى أنه غني على الاطلاق لا يحتاج الى شيء ما البتة ، اذ لو كان جائزا لوجود لكان من جملة العالم ، فلم يصلح محـدثا للعالم ، وصانعا له مـع أن العالم ، اسم لما يصلح أن يكون علما على وجود مبدا له وقريب من هذا ا يقال ان مبدأ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا ، اذ لو لم يكن كذلك لكان اما ممتنعا أو ممكنا ، والاول واضح البطلان •

والثاني كذلك ، لانه لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن

مبدا لها ، وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل ، وليس ذلك بل هو اشارة الى احد أدلة بطلان التسلسل ، وهو أنه او ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة ، وهى لا تجوز ، أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشىء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن شهود الأدلة على ذلك برهان التطبيق ، وقد سلف ، وسيأتى لهذا به مزيد بحث •

المقصد الثانى : اختلف فى أن ذاته تشبه الذوات أو تخالفها ، فذهب أصحابنا والاشاعرة وأكثر المعتزلة الى أن ذاته العلية مخالفة لسائر الذوات ، فهو تعالى منزه عن المثل ، أى المشارك فى تمام الماهية وعن الند الذى هو المساوى يتعالى مولانا عن ذلك •

وذهب أبو على الجبائى ، وابنه أبو هاشم ، الى أن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات ، وانما يمتاز ، بأحوال أربعة ، الوجوب ، والحياة ، والعلم التام ، والقدرة التامة ، هذا عند الجبائى •

وأما عند ابنه ، فانه يمتاز بحالة خامسة ، هى الموجبة لهذه الاربعة وهى ، الألوهية ، قلنا انه لو شاركه تعالى غيره فى الذات لخالفه فى التعين ضرورة الاثنينيه ، ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزمه التركيب المضاف للوجوب الذاتى ، وها هنا مباحث يستدعى المقام ذكرها ، لكنا نؤخرها لما ستعرفه •

المرصد الثانى : فيما يجب للبارى تعالى من الكمالات ، وفيه مقاصد •

الأول : يجب أن يكون سبحانه وتعالى قديما ، أى غير مسبوق بعدم والا لافتقر الى محدث ، وذلك يؤدى الى التسلسل أن كان محدثه ليس

أثرا له ، أو الى الدور ان كان أثرا له وكلاهما محال لما فى الأول من فراغ ما لا نهاية له فى عدده ، ولما فى الثانى من كون الشىء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها .

وبيان ذلك ، أن القدم يطلق بازاء معنيين ، أحدهما أنه يطلق على ما توالت على وجوده الأزمنة وكر عليه الجديدان ، ومنه قوله تعالى : « كالعرجون القديم » ، وبهذا الاعتبار يقال أساس قديم وبناء قديم ، وهذا مستحيل فى حقه تعالى اذ وجوده ليس وجودا زمانيا ولا نسبة لزمان الى وجوده البتة ، اذ هو من صفات المحدث فيكون حادثا بالضرورة ، فان الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد أى حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلا ، فثبوته فرع وجود حادثين مقترنى الوجود لأنه نسبة بينهما ، والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد فى الازل فلا بزمان ، والتجدد لوجوده عز وجل وصفاته العلية محال فنسبة الزمان اليه على الاطلاق محال فى الازل وفيما لا يزال ، وأما عبارة عن حركات الأفلاك وما يرجع اليها من الساعات واجزائها وتعاقب الملوان اذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن ظهورها فوقه ، وذلك فى الحقيقة عبارة عن سير المعدل بها تحت الافق وفوقه على رأى الحكماء والساعة عبارة عن سير المعدل خمس عشرة درجة ، أى قسما من ثلثمائة وستين قسما متساوية ، فسموا الفلك بهذا اصطلاحا ، والزمان بهذا المعنى هو الموجود كثيرا فى التعاريف ، ولا شك فى انعدام الزمان بهذا المعنى أيضا فى الازل اذ لا فلك فيه ، ولا حركة لما عرفت من برهان حدوث ما سوى الله تعالى ، ويستحيل أن يمر عليه تعالى الزمان بهذا المعنى لانه انما يمر على الافلاك وما أحاطت به مما فى جوفها حتى تمر عليه الأزمنة من الساعات ، الليل والنهار وفصول السنة وأشهرها بحسب

تحرك الافلاك فوقه وتحته وظهور الشمس وارتفاعها وانخفاضها وغيبتها ، لنتقيد بذلك أغراض الحيوان المتجردة عليه من يقظة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت ونحو ذلك ، وتتقيد معايشة آلمقدرة ربيعا وخريفا وشتاء وصيفا ، تدبير من ليس كمثله شيء ، الله رب كل شيء المتنزه عن أن تحيط به الأمكنة ، أو تجرى عليه الأحوال والازمنة أو تتجدد عليه أو تتغير له صفة ، كيف يتصور أن يكون له مع شيء من العالم اتصال أو انفصال ؟ وقد اتضح لك أن الزمان على كل الاعتبارين انما هو من صفات الحوادث ولا يتقيد به الا ما هو حادث .

الثانى : أنه يطلق على ما لا أول لوجوده ، بمعنى أن وجوده أزلى لم يسبقه عدم والقدم بهذا الاعتبار هو الثابت له تعالى وهو سلب العدم السابق .

والدليل على وجوبه له : أنه لو لم يكن قديما لكان حادثا ، اذ لا واسطة بينهما فى حق كل موجود ، لكن كونه حادثا محال لانه يوجب افتقاره الى محدث لما عرفت وجوب افتقار كل حادث الى محدث ثم تنقل الكلام الى محدثه فيكون حادثا كالاول فيفتقر أيضا الى محدث فان كان محدثه الاول الذى كان اثرا له لزم الدور وان كان غيره لزم فى الغير ما لزم فيه وتسلسل والتسلسل محال لما عرفت من استحالة حوادث لا أول لها ، والخصوم القائلون بذلك سلموا أن التسلسل فى الأسباب والمسببات محال .

فان قيل : اذا قلتم بقديم لا أول له ففيه اثبات أوقات متعاقبة لا أول لها ، لان الوجود لا يعقل ، الا فى وقت وثبوت أوقات لا أول لها محال ، لما قررتم من حوادث لا أول فقد قررتم من التسلسل فوقعتم فيه ،

فالجواب : منع الملازمة لما عرفت أن حقيقة الوقت والزمان لا وجود لها قبل وجود العالم ، فالقول بأن الوجود لا يعقل فى وقت باطل وقد مـر بيان استحالة التسلسل ، وأما بيان بطلان الدور فلما يلزم عليه من كون الشىء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها ، أما لزوم سبقته على نفسه فلان صانعه أثر له فيجب أن يتقدم عليه صانعه لوجوب سبق المؤثر على أثره ، لكنه هو أيضا أثر لصانعه فيجب أن يتقدم أيضا عليه صانعه كعين ما ذكرنا ، فلزم أن يتقدم على نفسه بمرتبتين ، لانه مقدم على صانعه المقدم على نفسه ، والمقدم على المقدم على الشىء مقدم على ذلك الشىء ضرورة فكذلك أيضا يجب أن يتأخر عن نفسه بمرتبتين وهو المراد من قولنا مسبوقا ، وذلك لأنه أثر لصانعه فيتأخر عنه ، وصانعه أثر له فيتأخر عنه والمؤخر عن المؤخر عن الشىء مؤخر عن ذلك الشىء ضرورة ، وبالجملة ، فاللازم فى الدور أن يتقدم حصولَ الشىء على حصولَ نفسه بمرتبتين ، والتقدم والتأخر على ما ذكر متلازمان ، ولباهر برهان قدم الصانع وانتفاء الشبهة فيه لم يقل أحد من العقلاء بحدوثه تعالى وتقدس .

تنبيه : اختار المحققون من الاشاعرة وفاقا لأصحابنا والمعتزلة ، أن قدمه تعالى صفة سلبية على معنى ما مر لا نفسية أى نفس ذاته تعالى لا زائد عليها خلافا للباقلانى والفخر ، ومرجعه على هذا الى الوجود المستمر أزلا ولا صفة معنوية بمعنى أنه زائد على الذات خلافـا للاشعرى ، وقد رد كل منهما أما الاول : فبصحة تعقل الذات بدونه والوصف النفسى لا تعقل الذات بدونه ، وأما الثانى : فلما يلزم عليه من التسلسل وقيام المعنى بالمعنى .

المقصد الثاني : يجب أن يكون ربنا سبحانه وتعالى باقيا ، بمعنى ، أنه لا يلحق وجوده عدم والا لكانت ذاته تعالى تقبلهما فيحتاج فى ترجيح وجوده الى مخصص فيكون حادثا ، كيف وقد مر بالبرهان وجوب قدمه ، ومن هنا تعلم أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه •

والبقاء له تعالى : هو سلب العدم اللاحق لوجوده ، والمذاهب السابقة فى القدم مقررة فى البقاء ، والدليل على وجوبه له ، أنه لو قدر لحوق العدم له تعالى عن ذلك ، لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم ، لفرض اتصافه بهما ، ولا تتصف ذات بصفة حتى تقبلها لكن قبوله تعالى للعدم محال ! اذ لو قبله : لكان هو والوجود بالنسبة الى ذاته سيان ، اذا القبول للذات نفسى لا يختلف ولا يتخلف ، فيلزم من افتقار وجوده الى موجد يرجحه على العدم الجائز ، فيكون حـادثا كيف ؟ وقـد ثبت بالبرهان القطعى وجوب قدمه ، فبان لك بهذا البرهان ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء أبدا ، وأن تجويز العدم للاحق يوجب ثبوت العدم السابق ، فخرج لنا بهذا البرهان قاعدة كلية وهى ان كل ما ثبت قدمـه استحال عدمه ، لأن القدم لا يكون الا واجبا للقديم ، وهذا البرهان الذى ذكرنا لوجوب البقاء مختصر وهو مع اختصاره قطعى لا شبهة فى شىء من مقدماته •

والدليل المشهور بين المتكلمين ، فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع أقسامه ، وذلك : أنهم يقولون لو طرأ العدم على القديم لوجب أن يكون له مقتض اذ طرو وأمر بنفسه ، لا بمقتض ولا سيما ان كان مرجوحا كهذا محال ضرورة ، والمقتضى اما بالاختيار أولا ، والمقتضى المختار لا يفعل العدم اذ هو ليس بفعل وغير المختار ، أما عدم شرط أو

طريان ضد ، وباطل أن يكون عدم شرط ، لأن ذلك الشرط ان كان قديما نقلنا الكلام الى قدمه ولزم التسلسل وان كان حادثا لـــزم وجود القديم فى الازل بدون شرطه ، وهو محال وباطل أيضا أن يكون طريان ضد لأنه ان طرأ قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين ، وان طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة تأخر المقتضى عن أثره ، وأيضا يلزم فى الضد ترجيح المرجوح ، ولا أقل من التساوى اذ رفع القدم السابق وجوده لطريان ضده أولى من العكس ، وأيضا فالضدان قام بالقديم لزم اجتماع الضدين ، والا بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص .

واعلم ، أن بمثل هذا البرهان ، استدل على استحالة بقاء الاعراض ، بل بنفس وجودها تنعدم ولا بقاء لها أصلا ، سواء ما شوهد فيه ذلك كالحركة أو كالاعتقادات لأنها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر فى التقسيم ، فلزم مثل ذلك فى الجواهر مع أنها لا تبقى ويصح عدمها ، قلت : بأن شرط بقائها امدادها بالأعراض ، فاذا أراد الله اعدامها قطع عنها خلق الأعــراض .

وقال الباقلانى : ان الاعدام يصح أن يكون متعلقا للقدرة ، ويلزم صحة أقامة العدم السابق الى المؤثر ، فان معقول العدم لا يختلف ، وفرق بأن السابق مستمر والمستمر يستغنى عــن المرجح ، والـــلاحق طارى ، ومقتضاه ، ترجيح أحد طرفى الممكن وترجيح أحد طرفيه لا يستغنى عن المؤثر ، فلأجل هذا تردد فى بقاء الاعراض ، وجزم الفخر بصحة بقائها ، وقال أصحابنا : من الاعراض ما هو محتمل للبقاء كما ستعرفه ، ولم يصح أحد الى صحة بقاء جميع الاعراض ، قال : من اعتقد عــدم

بقائها ، انها لو بقيت فبقيام البقاء بها يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال ، وقد مر أنه لا يلزم ذلك ، وأما الجواهر فانما بقيت لقيام البقاء •

تنبيهات : الأول ، أن المتقيض الموافق لما قبله ، قولنا تجويز العدم اللاحق يوجب تجويز العدم السابق فيه عكس النقيض الموافق لما قبله ، أعنى قولنا وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء أبداً ، اذ هو فى قوة قولنا : كلما ثبت قدمه استحال عدمه وعكسه النقيض الموافق كل مالم يستحل عدم لم يثبت قدمه ، وهذا معنى قولنا ، وان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق ، وكل قضية يلزمها عكسها وعكس نقيضها ، فيلزم من صدق الاصل صدق العكس ، وان شئت قلت ، ان قولنا ان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق ، يعنى أن القديم واجب البقاء وعكسه بالموافق غير الواجب البقاء ، فليس بقديم أو تقول ، كل قديم تجب له البقاء وعكسه ، وأيضا بالموافق كلما لا يجب بقاءه فليس بقديم •

الثانى : لا يقال : يرد على قولنا ، كلما ثبت قدمه استحال عدمه عدم الممكن فى الأزل بأنه قديم ، ويصح زواله بوجود الممكن فيما لا يزال ، لأنا نقول : المراد من قولنا ، كلما ثبت قدمه قدم الأمر الموجود أو الثابت فى الخارج فهو الذى يستحيل زواله بطرد الدليل ، لأن الأمر الوجودى اذا صح عدمه كان وجوده جائزا فكان له مقتض وينحصر فى المختار وأثره حادث لسبقه باختياره والقصد اليه ، وقد فرض قديما هف ، بخلاف العدم يكون قديما فان صحة زواله لا تستلزم ثبوت مقتض له ، والعدم السابق لا يكون أثرا ، وانما خالف الباقلانى فى اللاحق ، وكذا قال الفخر : ان العدم الأزلى لا يمتنع زواله فان العالم كان معدوما وقد زال ذلك بوجوده ، ولذلك قيد دعواه بأن كل موجود أزلى يمتنع

زواله ، وقال الفهرى : لا حاجة الى هذا التقييد ، فان عدم العالم فى الأزل واجب ولم يزل ذلك العدم قط ، وانما يزول بوجوده فى الأزل لا بوجوده فيما لا يزال •

الثالث : أن قولنا ، والمقتضى المختار لا يفعل العدم ، اذ ليس يفعل ، أعنى لأنه نفى محض ، فامتنع أن يكون فعلا ويزيد فى تقرير هذا الاستدلال ، فنقول ، انه لا فرق بين قولنا فعل العدم وقولنا لم يفعل شيئا ، وان العدم هو لا شىء ومن فعل لا شىء فهو لم يفعل شيئا ، وهذا القسم هو الذى وقع التنازع فيه ، فان الباقلانى يقول : ان العدم اللاحق يكون بايثاره واختيارم ، وأنه يصح أن يكون فعلا ولا يسلم أنه لا فرق بين فعل العدم العدم ولم يفعل شيئا ، بل اعدام الشىء أثر ظاهر وهو مختار السنوسى ، ولذلك قال فى رسم القدرة ، هى صفة يتأتى بها ايجاد واعدامه على وفق الارادة ، وقال بعضهم : بل العدم أثر ، فانه اذا كان الشىء موجودا ثم أعدم فاما أن يقال فيه وقع الشىء أو لم يقع الثانى ، وهو أن يقال ، لم يحدث شىء ولا وقع أصلا مكابرة فاذا قيل : وقع فذلك الواقع به تعلقت القدرة ، وعلى مذهب الجمهور ، لا يكون العدم بالقدرة ، فعدم العرض ، واجب لعدم صحة بقائه ، فلا تتعلق القدرة ، اذ متعلقها الممكن وكذا عدم الجوهر واجب أيضا عند قطع الله الامداد له بالاعراض ، اذ يجب عدم المشروط عند عدم شرطه فاذا أراد الله تعالى اعدام الجوهر ، قطع عنه ذلك الامداد ، وخصوص عرض البقاء فى رأى فيجب عدمه ، وعلى مذهب الباقلانى يكون العدم بالقدرة •

الرابع : قولنا : وغير المختار ، أما عدم شرط ، أو طريان ضد فيه حصر القسمة فى ثلاثة ، الفاعل المختار ، وعدم الشرط وطريان الضد ،

باعتبار الخصوم اذ ليس ثم من يقول ان العدم يكون قسما رابعا ، وكفانا ذلك مؤنة التعرض لابطاله والا فالحصر فى الثلاثة كما قيل ليس بعقلى .

والقائلون بفقدان الشرط فريقان : أحدهما يقول : بأن شرط استمرار وجود الجوهر قيام البقاء به ، فاذا عدم البقاء لزم عدمه ، وثانيهما يقول : شرط بقائه استمرار خلو الاعراض فيه ، فاذا لم يخلق فيه عرض لا يصح خلوه عنه لزمه عدمه ، وهذا مراد من قال منا اذا أراد الله فناءه قطع التدبير عنه .

المعتزلة : يزعمون أن للجوهر ضدا ، وهو الفناء : وأنه به بعدم قالوا : وهو معنى قائم بنفسه والاختصاص له بجوهر دون جوهر ، فلا يجوز أن يعدم بعض الجواهر دون بعض ، فلا بد من عدم وجود ضد الكل ، وحاصل ما ذكر أن المتكلمين ، اختلفوا فى معنى الفناء ؟ فقال بعضهم ، اذا لم يخلق الله البقاء وهو عرض فى جوهر انعدم وبه قال الكعبى .

وقال أبو الهذيل : كما أنه قال : كن فكان يقول : أفن فيفنى ، وقال أبو هاشم ، ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض لا يبقى ، فيفنى جميع الأجسام ، وأبوه الجبائى يخلق لكل جوهر فناء ، فيكون معنى الفناء على الأول انتهاء الاسباب وانقطاع التدبير .

المقصد الثالث : اذا علمت وجود مولانا عز وعلا ، وأنه لا يقبل العدم السابق لوجوب قدمه ، ولا العدم اللاحق لوجوب بقائه ، علمت

وجوب تنزيهه تعالى أن يكون جرما أو قائما به أو محاذيا له ، ما وجب لها وذلك يقدح فى وجوب قدمه تعالى وبقائه ، بل وفى كل صفة من كمالات الألوهية ، وذلك لأن الجرم ملازم للحركة والسلوك ، لأن التحيز صفة نفسية له فان بقى فى حيزه فهو ساكن والا فهو متحرك والحركة والسكون قد سبق برهان حدوثها ، وأخص شىء فى ذلك أن الحركة لا تكون أزلية لعدم امكان بقائها ولاستلزامها سبق الكون فى الحيز المنتقل عنه ، والازلى لا يكون مسبوقا بغيره والأزلى أيضا يلزم بقاؤه ، وأما السكون أيضا : فلا يكون أزليا والا لاستحال عدمه ، فيستحيل أن يتحرك الجرم دائما والعقل والمشاهدة يكذبانه ، فنقول على هذا فى نظم الدليل على حدوث الاجرام ، لو وجد جرم فى الازل لم يخل ، أما أن يكون فيه متحركا أو ساكنا ، لكن التالى باطل بقسميه فالمقدم مثله .

وبالجملة ، فالحركة والسكون ، لا يكونان الا حادثين ضرورة ، فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه ، ويتعالى من وجب له القدم والبقاء أن يكون حادثا ، وأيضا فلو كان جرما لجاز أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية ، له فيحتاج الى مخصص يخصصه بما عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة ، فيكون حادثا وهو محال .

وبيان استحالة وجود جرم لا نهاية له ، أنه اذا تحرك فقد فارق حيزا من أحد جانبيه وشغل جانبه الآخر فراغا ، فالجانب الذى فارق حيزه وفراغه تعين تناهيه ، والآخر أيضا لما شغل الحيز ، علم أنه كان مسبوقا بذلك الحيز قبل أن يشغله فهو اذا متناه من الجانبين ، فقد استحال وجود جزم لا نهاية له .

قال السنوسي : لكن هذا الاستدلال ، انما يتم فى جسم فرض تناهيه من طرف وهو الذى يجوز تحركه بالضرورة ، وأما ما لا يتناهى من كل جانب ، فلا يجرى فيه ، وقد استدل بعضهم على استحالة بغير هـــذا الدليل فقال : لو فرض الصانع جسما ، فلا يخلو اما أن يكون جســما متناهيا أو غير متناه ، فان كان لا يتناهى استحال أن يكون غير متناه من جميع الجهات ، فان ذلك يمنع وجود غيره من الأجسام ، فلا بد من أن يكون هذا الغرض متناهيا من بعض الجهات ، فتجوز حركته الى الجهة الأخرى لا محالة ، لأن الحركة فرغ وشغل فلا شغل من جهة الا وقد فرغ من الأخرى ، فيجب تناهيه لا محالة ، وأيضا فلو كـان مركبا من جزئين فأكثر للزم أن يقوم بكل جزء منه صفة العلم والقدرة ونحوهما من صفات الآلة ، لاستحالة وجود قديم غير الله ، ولائلا يلزم الافتقار الى مخصص فى ترجيح بعض الاجزاء بقيام الصفات به دون بعض ، لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الآلهة ، وسيأتى بطلان ذلك .

وبالجملة : فالتركيب يستحيل على الله مطلقا ، ولا فرق فى الاستحالة بين المركب من أجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين ، لأنه مركب عندهم من الجوهر خصوصا ، من يثبت الجوهر الفرد الذى لم يقم على ثبوته برهان كما سلف ، والمركب من أجزاء عقلية اما من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء ، اذ ينفــون الجوهر الفرد كمــا علمت من جنس وفصــل كالانسان والفرس والسواد والبيــاض ، وقد بسطنا الكــلام عليه فى الشرح .

واذا عرفت ذلك ، عرفت استحالة التجزئة التى أثبتها النصـــارى

أهلكهم الله لمعبودهم ، فانهم اعتقدوه جوهرا أى أصلا للأقانيم وذلك لأنه عندهم ثلاثة أقانيم ، أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالآب ، وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة ، وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بالروح القدس ، ثم قالوا ، ان مجموع الثلاثة اله واحد ، فجمعوا كما ترى بين نقيضين وحدة وكثرة ، وجعلوا الذات تتركب من مجرد أحوال لا وجود لها ، أو وجوه وأعتبارات لا توجد الا فى الأذهان ، وذلك غير معقول العاقل ، والأقنوم ، كلمة يونانية والمراد بها فى تلك اللغة ، أصل الشيء ويعنى بها النصارى الاصل الذى كانت منه حقيقة ألهتهم ، وقد طولبوا فى دليل الحصر فى الثلاثة .

فقالوا : لأن الخلق والابداع لا يأتى الا بها ، فقيل لهم وكذا الايرادة والقدرة لا يتأتى الخلق أيضا الا بها ، فأجابوا بأن الأقانيم خمسة ، واذا استحال فى حقه تعالى أن يكون جرما استحال وصفه بالصغر والكبر ، اللذين هما من صفات الاجرام ، ويستحيل عليه تعالى أيضا التغير مطلقا ، ويجب له القيام بنفسه ، بمعنى أنه لا يفتقر الى محل ولا الى مخصص ، أما عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولسائر كمالاته التى هى عين ذاته كما ستعرفه ، وأما عدم افتقاره الى محل فلوجوب اتصافه تعالى بالصفات الكاملة من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والرضا ، والسخط ، والولاية ، والعداوة ، وسائر الكمالات على ما سنحرره ، اذ لو كان مفتقرا الى محل لكان صفة ، والصفة لا تتصف بشيء من ذلك ، وأيضا لو كان مفتقرا الى محل لم يكن بالألوهية أولى

من المحل الذى افتقر هو اليه ، فان فرض أنهما الهان ، لزم تعدد الآلهة وهو باطل ، واذا استحال افتقاره الى محل استحال اتحاده به .

ومعنى الاتحاد : ضرورة شيئين شيئا واحدا وهو محال فى القديم والحادث ، وبرهانه أن أحد الشيئين اذا اتحد بالآخر فان بقيا علـى حالهما فهما اثنان لا واحد ، فلاتحاد البتة وان عدما كان الموجود غيرهما ، وان عدم أحدهما دون الآخر امتنع الاتحاد وبطل لأن المعدوم لا يكون عين الموجود ، واذا عرفت استحالة افتقاره الى محل واتحاده به عرفت استحالة قيام صفاته بذات غيره واتحادها به فبطل ما قالت النصارى أخزاهم الله من أن أقنوم الكلمة اتحد بنا سوت عيسى « عليه السلام » ، أعنى ذاته واختلفوا فى معنى الاتحاد ، فمنهم من قال : انه يرجع الى قيامها به كما يقوم العرض بالجوهر ، وهذا يوجب مفارقته بذات الجوهر الذى هو مجموع الأقانيم الثلاثة عندهم ، ضرورة أن المعنى الواحد لا يقوم بذاتين ، فيكون الباقى بعض اله لا الها ، وعيسى أيضا قـام به بعض الاله فلا يكون الها ، فقد لزم على رأيهم الفاسد عدم الاله ، وفيه أيضا القول بالانتقال على المعنى وهو محال على الصفات العرضية ، فكيف بما هو نفسى عندهم ؟ وأيضا فاختصاص الاتحاد بأقنوم الكلمة دون روح القدس الذى هو أقنوم الحياة ، ودوره وجود الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص ، وأيضا فالاتحاد ان كان واجبا لزم قدم الناسوت وان كان جائزا افتقر الى مخصص ، ويلزم منه جواز الاله فتكون ألوهية عيسى جائزة ، وذلك يفضى الى مثله فى واجب الوجود وهو محـال

وأيضا ، فالاتحاد اما أن يكون وصف كمال ، فيجب للذات الازلية أزلا ، وان كان صفة ذم فقد وصفوه بالنقائض وأيضا ، فيطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره •

فان قالوا : وجه الاختصاص ما ظهر على يده من احياء الموتى ، ونحوه قام الرد عليهم بما ظهر على يد موسى من احياء العصا ثعبانا ونحوه ، بل ويلزمهم أن يجوزوا اتحاد الكلمة بكل حادث حتى الخنافس والحشرات وما أخس مذهبا يفضى الى أن يكون هذه الخنفساء والجعل وغيرهما آلهة ، ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والماء ونحوهما والماء ونحوهما من المائعات ، وجميع ما ورد على الأول يرد على هذا ، ويزيد بأن الاختلاط من أحكام الاجسام فكيف يعقل فى الكلمة التى هى خاصة الذات الأزلية ؟

قال المقترح : وسمعت من بعضهم يقول عند المباحثة ، نسبة كنسبة ضياء الشمس من الشمس فهى مشرقة علينا ، ولم يفارق الشمس ولم يعلموا أن أضواء الشمس أجسام مضيئة كثيرة بعضها يتصل بما أشرق عليه وبعضها يتصل بغيره ، فأين هذا من الخاصية المتحدة •

ومنهم من فسره بالانطباع : كانطباع صورة النقش فى الشمع ، وهذا باطل فان نفس النقش لم يحصل فيما طبع فيه ، وانما حصل فيه مثاله فتبين أن ما ذهبوا اليه غير معقول وهم أخس الفرق وأرذلها أفهاما ، وادراك الحقائق على مثلهم عسير ومعنى قولنا فيما مر وهنا ، أو قائما به أعنى بالجوهر لأنه يوجب أن يكون تعالى مفتقرا الى محل يقوم به وقد سبق برهان حدوث الأعراض •

وقولنا : أو محاذيا له أى قريبا منه اما قرب اتصال حتى يكون الجرم مكانا له يتمكن عليه أو أقرب انفصال ، حتى يكون الجـرم فى جهة له وكلاهما محال لأنهما من خواص الاجرام ، أو فى جهة للجـرم فليس فوق شىء من العالم ولا تحته ولا أمامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله لأن الجهة تستلزم التحيز ، وكل متحيز فهو جرم ولم يقل بالجهة الا طائفتان من المبتدعة ، وهما الكرامية ، والحشوية على مـا ستعرفه ، وعينوا من الجهات جهة فوق ، ثم اختلف الكرامية فقال فريق منهم : انه تعالى مماس للعرش ، وقال فريق منهم : انه مباين له ، ثم اختلف هؤلاء ، منهم من زعم أيه مباين بمسافة متناهية ، ومنهم من زعم أنه مباين بغير متناهية ، والحشوية حملت الاستواء على ظاهره وما يعقل من لفظه ، وامتنعوا من التأويل وتنزه أن يكون الله تعالى مرتسما فى خيال الجرم ، لانه لا يرتسم فى الخيال الاجرام وأعراضها .

وبالجملة ، فقد قامت البراهين القاطعة عـلى وجود الذات العلية الموصوفة بالكمالات السنية ، وعلى قيامه بنفسه واستحالة مماثلة لكل ما يخطر بالبال وبتكيف فى الاوهام ، واستحالة اتصافه تعالى بكل مـا يستلزم مماثلته للحوادث ، والاعتراف بالفخر عن ادراكه بعد هذا واجب كما نقل عن الصديق رضى الله عنه أنه قال : (العجز عن الادراك ادراك) ، ومعنى المماثلة للحوادث ، المسـاواة لها فى صفاتها النفسية ، لأن كـل موجودين اما أن يتساويا فى صفة النفس أولا ، فان تساويا فيها فهما مثلان ، وان لم يتساويا فيها فلا يخلو اما أن يصح اجتماعهما أولا ، فان لم يصح فهما ضدان ، وان صح فخلافان وكل مثلين ، فانه يلزم

استواءهما فى كل ما يجب لأحدهما وفى كل ما يجوز عليه وفى كل مـــا يســتحيل •

فلهذا نقول : لو اتصف مولانا عز وعلا بشىء مما سبق ، الزم مماثلته للاجرام ، أو لأعراضها ، وذلك يستلزم أن يساويهما فيما يجب لهما من الحوادث ، وقد سبق وجوب قدمه وبقائه ، والاستدلال على هذا المطلب العظيم الشأن بالقياس الاقترانى المنتظم من الشكل الثانى ، فنقول : الله عز وجلّ ليس بحادث ، وكلّ ما اتصف بواحد من تلك الأمور المذكورة فهو حادث ، فينتج ، الله تعالى ليس بمتصف بواحد من تلك الأمور المذكورة ، هذا ان أتيت بالدليل مجملا لجميعها ، وان فصلت لكلّ واحد ، قلت : فى الأول وهو استحالة أن يكون جرما ، الله جل وعلا ليس بحادث ، وكل جرم فهو حادث ينتج ، الله تعالى ليس بجرم ، ثم قس باقيها على ذلك •

تنبيهات : الأول ، أن قولنا فى معبود النصارى أنه جوهر أى أصلٌ للأقانيم ، وجعلنا المركب أصلا لأجزائه والمعروف العكسى لما قال الفخر ، أن المركب قبل البسيط فى الحس وبالعكس فى العقل ، ومن هـذا الأخير جاء المعروف والمراد بالجوهر ، المتحيز لا الجوهر فى اصطلاح المتكلمين من الأشاعرة •

الثانى : أن المحل يطلق ويراد به محلّ الصفات والأعـراض ، أى الذات التى تقوم بها كالجرم ، ويطلق ويراد بـه الحيز الذى يغمـره الجوهر ، ويطلق أيضا ويراد به المكان ، والمكان جرم لأنه اذا تمكن جرم على جرم فالأسفل مكان للأعلى ، وقيل : المكان اسم للسطح الباطن من

الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن فيه ، وقيل : اسم للفراغ الذى يشغله الجسم ، وكل ما هو حاصل فى المكان فهو شاغل للحيز ، وقد يشغل الحيز ولا يكون كما نقول فى جملة العالم انه حيز وليس فى مكان ، اذ الحصول فى مكان لا بد من تمكن حجج على حجج ، فلو كان العالم فى مكان والمكان حجج لاستدعى كل مكان مكانا الى غير نهاية وهو محال .

الثالث : اختلف النصارى فى تفسير ما ادعوه من حلول الكلمة بناسوت المسيح ، فصار بعضهم الى قيامها بها قيام الصفة بالموصوف ، وهو محال، فانه ان بقى الجوهر القائم موصوفا بها امتنع اتصاف المسيح بها ، لامتناع حصول الشىء الواحد فى محلين ، هذا فى الصور المختصة بالوجود ، والكلمة عندهم ليس لها وجود يخصها ، وانما نسبت الكلمة الى الذات نسبة حال نفسية أو وجه واعتبار فى العقل ، فامتناع نسبتها الى محلين يكون أولى ، فان لم يبق الأول موصوفا بذلك فهو محال صار وبعضهم الى ما مر من نسبة الشمس الى الشمس .

المقصد الرابع : يجب أن يكون مولانا عز وعلا قادرا والا لما صح منه ايجاد العالم وتقرير برهانه أن يقال : الله تعالى موجد بالاختيار ، وكل موجد بالاختيار فهو قادر فالله قادر .

ودليل الصغرى : قد عرفته فيما مر من ابطال أن يكون فعله بطبيعة ، أو علة موجبة وقد سبق برهانه ، وسنعيده قريبا بأتم مما مر .

وأما الكبرى ، فواضحة لأن الموجد بالاختيار ، هو الذى يصح منه

الفعل بدلا عن الترك وبالعكس كما مر هذا بعينه ، معنى القادر وانما قيدنا الايجاد بالاختيار لأنه هو المستلزم للقدرة ولسائر الكمالات الآتة ، أما الايجاد بالذات كايجاد العلة والطبيعة لو صح فلا يلزم أن تكون تلك العلة والطبيعة قادرة ، ولا مريدة ، ولا حية ، ولا عالة ، فالايجاد بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة ، سهل معه اثبات هذه الصفات سهولة لا يحتاج معها الى كبير نظر •

وأيضا نقول : لو لم يكن الصانع للعالم قادرا ، لما أوجده ، وبيان الملازمة أنه لو لم يكن قادرا لكان عاجزا ، والعاجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك ، فان قيل ، لعل الصانع طبيعة أو علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله •

الجواب : أنه قد سبق أن صانع ذاتك بل وسائر العالم لا يكون مختارا ، ويستحيل أن يكون طبيعة أو علة ، وبطلان التالى وهو عدم ايجاد العالم على ذلك التقدير ، وظاهر مما مر من البرهان على وجود الصانع تعالى ، فالقادر على هذا هو الموصوف بالقدرة التى هى صفة يتأتى بها ايجاد الممكن ، أو اعدامه على وفق الارادة •

تنبيه : قد مر أن الموجد بالاختيار ، هو الذى يصح منه الفعل بدلا عن الترك وبالعكس ، أى يصح منه أن يفعل الشىء وأن لا يفعله ، والمراد بقولنا أن لا يفعله ، أن لا يخرج الفعل الى الوجود بل يبقيه على العدم ، أو يوجد العدم أو يفعل الترك وهذا بناء على أن الترك ليس بفعل ولا إستبعاد فى اسناده إلى الفاعل المختار لفهم المراد ، ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل أن يكون أثرا وجوديا له ، ولزم من قال انه فعل بناء على

أنه كف وامساك عن الفعل وهو أثر وجودى القول ، بقدم العالم وتحصيل الحاصل لترك فعل العالم فى الأزل ، ولأن العدم حاصل كذا قرره بعضهم ، وأجيب بأن الفعل من حيث هو فعل ينافى الأزل ، وانما يتأتى حقيقة فيما لا يزال واذا كان الترك متجددا بعد أن لم يكن فلا يلزم عليه تحصيل الحاصـــل •

المقصد الخامس : يجب أن يكـون البارى تعالى مريدا ، وهـو الموصوف بالارادة التى هى صفة يتأتى بها ترجيح أحد طرفى الممكن •

لا يقال : ان قولك فى تعريف القدرة ، وكذا الارادة ، بأنها صفة يتأتى بها ما ذكر ، لا يستقيم على مذهب أصحابك ، وانما هو قـول الأشاعرة القائلين بالزيادة على الذات ، لأنا نقول معنى قولنا ، يتأتى بها التعلق أى بتعلقها على ما تستحقه ، ولو لم يكن البارى تعالى مريدا لما اختص العالم بوجود ولا بمقدار ولا صفة ولا زمان بدلا عن نقائضها الجائزة ، فيلزم اما قدم العالم أو استمرار عدمه ، وبيان ذلك أنا نقول : الله تعالى خصص الحوادث بأحد الطرفين الجائزين ، وكل من كان كذلك فهو مريد فالله تعالى مريد •

أما الصغرى : فواضحة اذ لا يخفى أنه لما كـان وجود الممكنـات وعدمها بالنسبة اليها سواء لا يجب أحدهما ولا يستحيل ، بل هما جائزان بالسواء ، ثم انه تعالى أوجد هذا الممكن فبالضرورة أنه تعالى هو الذى خصصه بأحد الطرفين الجائزين عليه وهو الوجود ، ولم يبقه عـلى الطرف الآخر الجائز عليه أيضا وهو العدم ، وكذا أوجده على مقدار مخصوص فى ذاته فخصه أيضا بذلك المقدار بدلا عـن الطرف الآخـر

الجائز ، وهو أن يكون أكبر من ذلك أو أصغر منه ، وكذا خصه بالوجود في ساعة كذا ، من يوم كذا ، في شهر كذا ، في سنة كذا ، بدلا عن الوجود المتقدم على ذلك أو المتأخر عنه ، وكذا ما يتعلق بسائر الأعراض خصة وبنوع من ذلك بدلا عن تركه التي ماقابله •

وأما بيان الكبرى : فلأن ترجيح وقوع أحد الطرفين المستويين بغير مرجح محال ، ويستحيل أن يكون المرجح نفس ذلك الممكن لأنه يلزم عليه أن يكون مساويا لذاته راجحا كما مر ، وأيضا فلأنه ان ترجح له الوجود عن ذاته كان واجب الوجود ، فيلزم قدمه ، وان ترجح له العدم من ذاته وجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لأن المرجح الذاتي يمتنع عدمه وكلا القسمين باطل ، فتعين أن يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله ، والسر يقتضى أن لا مرجح لاختصاص الممكن بأخذ الجائزين عليه أو الجائزات بدلا عن مقابله ، الا بالارادة وهى اختيار الفاعل فعل ذلك الجائز ، فان قلت : لعل المرجح لوقوع أحد الطرفين صفة القدرة ، قلت ، القدرة نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة ، فما بالها تعلقت بايجاد هذا الممكن على الخصوص ، بدلا عن مقابله وفى هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر والأزمان كلها بالنسبة الى القدرة القديمة سواء ، فلا بد اذا من ترجيح الفاعل للفعل فى هذا الزمان ، وحينئذ يوجد بقدرته الفعل فيه وكذا لا بد أن ترجح الوجود بدلا عن العدم ، ثم تتعلق به القدرة وقس على ذلك كل ممكن •

فان قلت : لعل المرجح تعلق العلم بوقوع ذلك الممكن والزمان المخصوص ، على الصفة المخصوصة ، لأن وقوع الممكن على خلاف

علم الله تعالى محال ، قلنا : التخصيص للممكن بذلك تأثير فيه ، والتى تؤثر باعتبار تعلقها بايقاع بعض الجائزات عليه ، فلا يتعلق بها الصفة التى تؤثر فى الجائز باعتبار تعلقها فيه ، والعلم ليس كذلك ، بدليل تعلقه بالواجب كما سيأتى ، فلم يبق الا القدرة والارادة وقد بطل بما مر تعلق القدرة بالتخصيص ، فتعين أن المتعلق بذلك هى الارادة ، وهو المطلوب ، لا يقال لعل المرجح لوقوع احد الجائزين اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى ، لأنا نقول هذه مقالة اعتزالية ، وسيأتى برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح فى حقه تعالى ، واذا بطلت مراعاة الأصلحية حتما لم تصلح لترجيح الفعل بها ، فان قلت ما ذكرتموه من أن تخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع فى حق المختار لا يكون الا بالارادة ينتقض عليكم بالمختار منا ، فانه يوقع أفعالا فى زمان مخصوص وعلى صفة مخصوصة ، وهو ذاهل عنها لا شعور له بها فضلا عن أن يقصد اليها أو يريدها •

قلنا : كلامنا انما هو فى المختار الموجد للفعل والمختار منا لا يوجد فعلا أصلا لا فى حق نفسه ولا فى حق غيره ، وانما الموجد لذوات الحوادث وجميع أفعالها عموما هو الله تعالى كما ستقف عليه ، وبالجملة فالذوات كالظروف للافعال المخلوقة فيها ، يخلق الله سبحانه منها ما شاء كيف شاء ، والظرف والمظروف كلاهما فعل الله تعالى لا تأثير لبعض فى بعض فتبارك من لا شريك له فى ملكه ولا مدبر معه فى تدبيره ، وقد قررنا بالدليل ، على كونه مريدا فيما سلف بالقياس الاقترانى فنعيده الآن بالقياس الاستثنائى تمرينا للطالب •

فنقول : لو لم يكن الله تعالى مريدا لما اختص العالم بما تقدم

واللازم باطل فكذا الملزوم ، وبيان الملازمة ، أنك عرفت فيما مر أن لا سبب لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الا ارادة فاعله ، فاذا فرض أن الفاعل غير مريد لزم استحالة وجود الممكن بعينه بدلا عن مقابلة ضرورة عدم الاختصاص عند عدم المخصص ، وأما بطلان اللازم فبوجهين ، أحدهما : مشاهدة الاختصاص فى الممكنات ، والثانى ، لزوم اتصاف ذات الممكن بأحد أمرين ، وجوب القدم أو استمرار العدم ، وكلاهما محال فى حقه أما الأول فلما مر من برهان حدوث الممكنات كلها ، وأما الثانى فلمشاهدة الوجود فيها ، وبيان لزوم الأمرين عند تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن ، أن عدم الاختصاص بالوجود وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة يوجب استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمان المعين يوجب القدم أو استمرار العدم ، لأن الزمان لما كان لا يتصف به الا المستجدد فلا ينتفى عنه الا القديم ، أو المستمر العدم ، اذا لا تجدد لهما ، فظهر أن لزوم الاتصاف بأحد الأمرين عند عدم الاختصاص بتلك الامور المذكورة ، يتبعين فيه أحدهما لا بعينه فى الزمان ، لكنا لم نفعل فى أول المقصد لأنا قصدنا الى أن ما يلزم فى عدم الكل من حيث هو كل لا يلزم فى عدم كل واحد .

وأيضا نقول فى الاستدلال ، لو لم يكن الفاعل مريدا للزم ، اما قدم الممكنات أو استمرار عدمها ، وبيان الملازمة ! أن الفاعل اذا لم يكن مريدا ! فان كان وجود الممكن لازما لوجوده ، والوجود صفة من صفاته بحيث لا يحتاج فى وجود ذلك الممكن الى قصد لزم قدم الممكنات ، لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم ، وقد مر وجوب القدم للفاعل ولسائر كمالاته التى هى عين ذاته ، فما لازمها يجب أن يكون كذلك ،

وان لم يكن وجود الممكن لازما لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته ، لزم استمرار عدم سائر الممكنات لاستحالة ترجيح زمان أو مقدار أو صفة بغير مرجح ٠

تنبيهات ، الأول : أن قولنا ، لأن القدرة نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة معناه : أن المختص بالبياض مثلا ، كما أنه سبحانه قادر على جعله بياضا ، هو قادر على جعله سوادا وكما هو قادر على جعله الايمان ايمانا ، هو قادر على جعله الكفران كفرانا ، وكذا فى المقدار المخصوص والجهة المخصوصة والزمان المخصوص والمكان ، ونحو ذلك مما هـو عليه الممكن من بين الاعراض والمقادير والجهات والازمان والامكنة ، فقدرة الله تعالى على ذلك كله على حد سواء ، فلا يكون الاختصاص والترجيح بالقدرة لثبوت التســاوى ٠

فان قيل : يرد هذا أيضا فى الارادة ويتسلسل لان الارادة أيضــا صالحة للتخصيص فى كل وقت كصلاحية القدرة للايجاد فى كل وقت ، فكما أثبتم الارادة نفيا للترجيح بلا مرجح فكذلك نسبة الارادة أيضا الى ما وجد والى ما يوجد نسبة واحدة ، لعموم تعلقها فيفتقر الى صفة أخرى ويلزم التسلسل ، قلنا : اذا كان أثر القدرة الموقوع وأثر الارادة التخصيص ، أن يقال كل مريد قادر ، وليس كل قادر مريد ، فقد تباين ما بين القدرة والارادة ، أعنى تباينا جزئيا ، واذا كانت الارادة شأنها التخصيص فلا يقال فيها لم خصصت فان صفات النفس لا تعلل ، كمــا لا يقال لم كان العلم كاشفا وكما خصصت بعض الممكنات بالوقوع كذلك خصصت بعضها بعدم الوقوع ، فان الارادة انما بالوجود والعدم كذا قيل ، وفيه بحث ! فإن الارادة انما تتعلق بالايجاد والاعدام ، وأمــا

العدم ، فلا ، اذ هو نفى محض لا يقال ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، وانما الصواب أن يقال : ومالم يشأ لم يكن ، فان قلت بقى هنا أن يقال لم خصص هذا بالايجاد ، وهذا بالاعدام وهلا كان الأمر بالعكس ؟ ولم أوجد هذا الوقت دون ما قبله أو ما بعده ؟ ولم خص هذا بالسعادة وهذا بالشقاوة ؟ ولم أغن هذا وأفقر ذاك ؟ الى غير ذلك مع استواء النسبة الى الكل ؟ قلت : هذا ، سر القدر ، وهو موقف عقال فكل من سأل عن ذلك ، لم يزده الحق فى الجواب على انفراده بعلم ذلك بأكثر من قوله : (انى أعلم ما لا تعلمون) ، لأنه تبارك وتعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون •

واذا استحال الأحداث أزلا لما فيه من بين المسبوقية ونفيها ، تعين الأحداث فيما لا يزال ، وأن البارى سبحانه وتعالى احداث الجائزات حين صح أحداثها ، وجهات الاختصاصات من سر القدر ومجازاة العقول ، ولعل سبب قصور العقول ، أن يستلزم احاطة العلم وذلك خاصية العلم القديم ، والعلوم الحادثة قاصرة لا عموم لها ولا احاطة •

الثانى : قال بعض المتكلمين ، مجيبا عن سؤال الفلاسفة فى حدوث العالم ، لم لا يجوز أن يقال العالم انما يحدث فى الوقت المعين ؟ لأن ارادة الله تعالى تعلقت بايجاده فى ذلك الوقت دون سائر الأوقات ؟ وهى لنفسها تقتضى ذلك ؟ وليس لأحد أن يقول لم تعلقت الارادة بأحداثه فى ذلك الوقت المعين ، ولم تتعلق به فى غير ذلك من الاوقات ، لأن الارادة لعينها اقتضت التعلق باحداثه فى ذلك الوقت وصفات النفس لا تتعلل •

فان قلت : هذا يبطل عموم تعلق الارادة ، ومن مذهبكم أن ارادة

الباري تعالى وسائر صفاته عامة لانه يلزم من تخصيصها ببعض ما يصح أن تتعلق به افتقارها الى مخصص وتعلق المخصص بصـفات البـارى تعالى محال ، لأنه يؤدى الى جوازه ، قلنا ، للارادة تعلقان ، أحدهما ، عام وهو صحة أن يتخصص بهما كلّ ممكن ، والآخر ، خاص ، وهـو تخصيص كل ممكن بها بالحال الذى هو عليه ، من وجود أو عدم وان صح فى العقل أن يكون على خلافه ، لولا ارادة الله تعالى ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، وبعضهم ينكر هذا التقسيم وهو كون التعليق صلاحيا وتنجيزيا ، لا فى الارادة ولا فى القدرة ، وبعضهم ، ينكره فى الارادة ويجيزه فى القدرة والتعلق الخاص التنجيزى الذى ذكر للارادة هو كما قال بعضهم : غير التنجيزى الحادث الذى هو صدور الكائن عن القدرة والارادة ، هذا أيضا حادث ، وذلك نفسى قديم ومعنى قولنا فى التعليق الخاص التنجيزى للارادة هو تخصيص كلّ ممكن بما قصده فى الأزل الى الوجه الخاص .

الثالث : أن قولنا ، فى الجواب عن كون المرجح تعلق العلم ، قلنا ، التخصيص الممكن بالزمان الخ ، تأثير فيه أظهر مما أجاب به الفخر ، وهـو أن العلم يتبع المعلوم ، وهـذه الصـفة التى بهـا التخصيص مسـتتبعا ، لمـا فيـه من الاجمال ، فـان وجـوه العـلم المتعلقـة بالاثر الحادث متعددة ، فالعلم بوقوعـه فى الوقت المعين تـابع لارادة وقوعه فى الوقت المعين ، وتعلق العلم من هذا الوجه متأخرة فى الرتبة ، فلا يكون هو المخصص لوقوعـه فى ذلك الوقت كما زعم الكعب أنـه يستغنى بالعلم بوقوعه على التفصيل ، وأما العلم بما يقصد الفاعل الى ايجاده ، وبالصفات التى تخصه فهو سابق على ارادة ايجابية سبقا ذاتيا وبعبارة أخرى العلم يتبع الشىء على ما هـو عليه ، فانما يتعلق علمـه

بالواقع فى الوقت اذا أراد وقوعه فى ذلك الوقت المعين ، فلو كان تخصيص وقوعه بذلك الوقت لأنه علمه فى الوقت له أو يعلم العلم بماهية ما يقصد ايقاعه وجه سابق على قصده مغاير لوجه العلم بوقوعه ، فانه مرتب على ارادة وقوعه فهما متغايران وجميع هذا الترتيب فى التعلق ، كتقدم الذات على اعتبار الصفات ، وكتقدم الحياة على ما هى شرط فيه من الصفات كما ستقف عليه •

الرابع : أنه قد يخلق الله للعبد علما وارادة لما خلق فيه مع الفعلين ، وهما القدرة ، والمقدور ، وتارة لا يخلق له ذلك كناكت فى الارض ذاهلا ، فان نكتة فى الارض مقدور له ، ولا قصد ولا شعور له ، لأنه الذهول فى العلم والارادة وكذا المتقلب حال نوعه ، فان حركته مقدورة له غير مقصودة ولا معلومة ، لأن النوم يضادهما فكما قـد يخلق الله للعبـد الفعل ، ولم يخلق له القدرة ، فقد يخلق له شعورا بالفعل كحركة المرتعش مع علمه بهما ، وقد لا يخلق له كحركة المرتعش أيضا مع ذهوله عنها أو نومه والله أعلم •

المقصد السادس : اذا علمت ما أسلفناه من لزوم قدم العـالم أو استمرار عدمه ، على تقدير كون الصانع غـير مريد وبطلانهما ، أمكنك بالضرورة أن تعلم استحالة كون الصانع طبيعة أو علة موجبة ، وقد عرفت فيما مر أن من يتأتى منه الفعل والترك يسمى مختارا ومن لا يتأتى منه الترك فان لم يكن أن يمنعه مانع من الفعل يسمى علة ، وان أمكن يسمى طبيعة ، وبيان لزوم أحد الامرين ، أنه اذا فرض أن صانع العالم طبيعة أو علة ، فلا يخلو اما أن تكون الطبيعة أو العلة قديمتين ، أو حادثتين ، فان كان الاول ، لزم قدم العالم لأن فعل العلة أو الطبيعة انما هو باللزوم

لا بالاختيار ، وقدم الملزوم يوجب قدم لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم ، وان كان الثانى ، افتقرنا الى علة أو طبيعة أخرى ، فيلزم الدور أو التسلسل وكلاهما محـال ، فكونهما حادثتين ، محال فوجود العـالم الموقوف عليهما محال ، والمحال مستمر العدم ، فقد لزم استمرار العدم للعالم والعيان يكذب ذلك •

والحاصل ، أن كلا اللازمين المذكورين من كون الطبيعة والعلة قديمتين أو حادثتين باطل ، فالملزوم وهو كون الصانع أحدهما ، باطل أيضا ، فتعين ، أن يكون فاعلا بالاختيار وهو المطلوب ، ويلزم أيضا على تقدير العلة والطبيعة قديمتين وجود ما لا نهاية له ، لأن نسبتهما الى جميع الممكنات نسبة واحدة لا نهاية لها ، فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة وهو محال ، وهذا المحال لازم أيضا على تقدير حدوثهما ، ولا يختص لزومه بتقدير قدمهما ، فان قال الطبائعيون فى الاعتراض على الدليل السابق ، من لزوم قدم العالم ، أو استمرار عدمه ، تختار أن صانعه طبيعة وأنها قديمة ، قولكم فيلزم قدم الحوادث ، غير مسلم ، لأن عدم المفارقة ، انما يلزم فى العلة مع معلومها ، لأن تلازمهما لا يتوقف على شىء ، بخلاف ملازمة الطبيعة لمطبوعها ، فانها تتوقف على عدم الموانع ووجود الشرائط كما نقول مثلا : تأثير النار بطبعها على مذهبهم فى احتراق الشىء يتوقف على وجود شرط وهو مسها لذلك المحترق ، وانتفاء مانع وهو بدن ذلك المسوس مثلا ، أما اذا وجد مانعها وانتفى شرطها فتوجد هى مـع عدم مطبوعها ، الذى هو الاحتراق ، قالوا ، فاذا تقرر هذا فنقول ، صانع هذه هذه الحوادث طبيعة قديمة لكن تأخر مطبوعها ، فلم يكن قديما لمانع من وجوده أزلا أو فوات شرطه ، فلما انتفى المانع ووجد الشرط فيما لا يزال

وجدت الحوادث فلا يلزم على هذا قدمها ولا استمرار عدمها كما زعمتم ، قلنا لهم : فانا ننقل الكلام الى ذلك المانع من وجود الحادث أو الشرط لها المتأخر وجوده •

فنقول ، ذلك المانع من تأثير الطبيعة وجود الحوادث أزلا ، لا يخلو اما أن تقدروه قديما أو حادثا ، فان كان حادثا ، افتقر الى محـــدث ، والمحدث على أصلكم طبيعة قديمة ، فيحتاجون الى تقدير مانع آخر منع من وجود هذا المانع الحادث أزلا ، والمانع من تأثير الطبيعة قد اخترتم أنه حادث ، فيكون هذا المانع الثانى حادثا ، ويفتقر أيضا فى تأخير وجود عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع آخر حادث ، ثم كذلك ويتسلسل فيلزم وجود حوادث لاول لها وقد مر برهان استحالته •

وان منعوا التسلسل ، فى الموانع الحوادث ، وجعلو لها مبدأ ، لزم قدم حوادث العالم لقدم الطبيعة المؤثرة فيها عز المانع أزلا ، وان كان المانع من وجود المانع قديما لزم أن لا يوجد شىء من العالم ، حتى ينعدم قديما لزم أن لا يوجد شىء من العالم ، حتى ينعدم مانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سلف برهانه ، فتوقف وجود العالم عليه محال •

وهكذا نقول فى الشرط المتأخر وجوده عن الطبيعة ، أنه حادث ، فيفتقر الى محدث ، والمحدث على أصلهم طبيعـــة قديمة ، فيحتاجـــون أيضا الى تقدير مانع من وجود هذا أزلا ، أو فوات شرط لم يوجد الا فيما لا يزال وننقل الكلام الى مانع الشرط ، والى شرط الشرط ويلزم ما لزم أولا من التسلسل ، ان قدرت الشروط أو الموانع حادثة ، وعدم القديم ان قدر مانع الشرط قديما ، وانما خصصنا هذا الجواب بالطبيعة لعـــدم

تأتى تقدير المانع أو فوات الشرط فى تأثير العلة ، فالدليل السابق ناهض فيها ولا يتوهم عليه جواب ، واذا عرفت هذا ، عرفت أن ما تذكره الأطباء والطبايعيون من تركيب امتزاج العناصر وتحليلها لا تأثير له فى وجود شىء ولا فى فساده ، ولا أن باعتدال الطبائع تكون صحة الجسم ، ولا أن بغلبة بعضها على بعض تكون الأمراض كما يزعمون ، بل لو كان الجسم بسيطا لم يتركب الا من نوع واحد يقبل الكون والفساد ، وعند تركيبه من انواع واختياره تعالى خلق شىء عند خلقه شيئا لا يدل على أن لأحد مخلوقية أثرا فى مخلوقه الآخر لا باختيار ولا بغيره ، بل وجوده وعدمه فيما يتعلق بالتأثير سواء •

قال السنوسى ، ولقد ضل ابن سينا وكذب وسلك منهج الطبايعيين مع ادعائه الاسلام ، وتستره بظاهره فى الدنيا حيث يقول فى رسالته الطبيعية :

وقول بقراط بها صحيح
ماء ونار وتراب ريح

وليله فى ذا بأن الجسما
إذ أتو أعاد إليها أغما

ولم يكن الجسم منها واحدا
لام تر بالآلام جسما فاسدا

لأنا نقول : بناء الملازمة فيها على العادة فاللازم عنده عادى لا عقلى فلا يخل بهذا ، لأنا نقول ، لم تتقرر عنده عادة بجسم حيوان بسيط لم

يلحقه فساد حتى يثنى الملازمة عليها ، فتعين أن اللزوم عنده عقلى فجاء القول بالطبيعة ، ونفى اختيار الصانع تعالى الى أن يقول : العادة فى الأجسام الجامدة غير النامية كالتراب والحجر والماء ، بخلاف الناميات كالحيوانات والنباتات ، فانها ، لما تركبت ، دخلها الانحلال والفساد ، ولهذا كان بعضهم يبحث مع مضله بهذه الأبيات ويقول : الملازمة عادية .

تنبيهـــات .

الأول : أن قولنا ويلزم ما لزم أولا من التسلسل ان قدرت الشروط والموانع حادث ، بيان أن التسلسل اللازم فى المانع هو من باب حوادث لا أول لها ، اذ الموانع على ذلك التقدير مرتبة فى الماضى الى غير نهاية ، لأنه حينئذ يكون وجود كل حادث منها مسبوقا بارتفاع حادث آخـر منها الى غير نهاية ، والتسلسل اللازم فى الشروط ، هو من باب دخول ما لا نهاية له فى الوجود دفعة واحدة ، فهى شروط لا نهاية لها مجتمعة كلها فى آن واحد ، لأنه يلزم احتياج كل شرط منها الى شرط مقارن لـه الى غير نهاية ، وهذا خلاف ما يلزم فى تقدير الموانع الحادثة ، فان اللازم فيها حوادث متعاقبة لا أول لها ، وليست تجتمع فى آن واحد كما لزم ذاك فى تقدير الشروط الحادثة .

الثانى : اعلم أن امتزاج العناصر لا أثر لـه فى حصول الأنـواع المختلفة ، والأشخاص المتباينة ، فان الامتـزاج الموجب لحصـول تلك الأنواع والاشخاص اذا حصل فى العناصر لا يخلو ، اما أن يبقى كـل عنصر على ما كان عليه أولا ، فان لم يبق فما الموجب لانتفاء صورته التى كان عليها ، وتماس الاجسام لا يوجب نفى ما فيهـا من المعانى لعـدم

التضاد والتنافى مع تعدد المحال ، فانه اذا اتحد محلها ، لزم تداخل الاجرام وهو محال ، اذ لو جاز ذلك لجاز وجود جملة العالم فى حيز خردلة ، وان بقيت صورتها وجب بقاء الأمرين فيها على ما كان قبل الامتزاج فان قالوا : الماء الحار اذا لاقى الماء البارد مثلا اكتسب الحار من صورة البارد ، وبالعكس فتحصل كيفية ثالثة ، وهى كونه فاترا قلنا : تأثير احدى الكيفيتين فى الاخرى ان كان فى زمان واحد لزم أن يجامع وجود كل واحد منهما عدمه ، ضرورة أن المؤثر لا بد له أن يكون حاصلا حال حصول أثره ، فكيف كل واحد منهما من حيث كونه مؤثرا موجود ؟ ومن حيث كونه أثرا معدوم ؟ وان كان على التعاقب وجب وجود الأول ، حال عدمه لتحقق اعدامه الثانى وهو محال اتفاقا ، كذا قال بعضهم ثم قال غيره عقبه ، ولو فرض وجود الاول بعد عدمه ، وأنه أعدم الثانى ، لزم أيضا أن يوجد الثانى بعد عدمه ليعدم الاول ، ويتسلسل فلا تحصل الكيفية الثالثة أبدا •

ومما يبطل مذهب الحكماء القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والارادة ، أن يقال لهم : ما بال الافلاك وقفت على عدد مخصوص ، ولم تكن أكثر منه ولا أقل ، ولم كانت تلك المقادير المخصوصة ولم تكن أكبر منها ولا أصغر ، وما بال الأعلى منها يتحرك حركة واحدة من المشرق الى المغرب ، وباقى الأفلاك تتحرك حركتين احداهما الحركة اليومية من المشرق المغرب ، والأخرى حركتها فى البروج من المغرب الى المشرق ، وما بال الحركات كلها اختصت بما بين المشرق والمغرب ، ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلا ، ولم اختص كل من السبعة السيارة بفلكه المخصوص مع جواز أن يكون فى غيره ، ولم اختصت سائر الكواكب الثابتة

فى الفلك الثامن ولم تكن فى غيره ، ولم كان الفلك التاسـع أطلس من الكواكب ، ولم كان بعضها أكبر من بعض ، ولم كان بعضها يلى القطب الشمالى وبعضها يلى القطب الجنوبى وبعضها على سمة الرءوس وبعضها ما يلاعنه ، ولا مـوجب للتخصيص بجميع ما ذكر على أصـلكم ، وهل مذهبكم فى اسناد ذلك الى غير الفاعل المختار الذى يخص ما شاء منها بما شاء ، الا تلاعب لا يرضى بقوله الا مسلوب العقل ، والايمان •

ومن لم ينفعه الله بشىء مما تعب فى تعلمه ، فصار بهذا يهزو هذيان المجانين والصبيان غير المميزين ، ولا حـول ولا قوة الا بالـه العلى العظيم ، اللهم اعصمنا بعونك من كل زلة فى ديننا ودنيانا وآخرتنا ومن كل آفة فى ذلك ، وانفعنا بما تعبنا فيه برحمتك يا أرحم الراحمين ، يا ذا الجلال والاكرام •

الثالث : اضافة العقل الى غير الله سبحانه ، ثلاثة أنواع :

أحدهما : اضافته الى الأفلاك وأنها هى المؤثرة فى العالم السـفلى كما مر ، وهذا النوع يختص به الفلاسفة ومن تبعهم من عامتهم ولا خلاف فى اشراكهم بذلك •

الثانى : ما أضيف من فعل بعض الحوادث الى بعض منها ، كاضافة الاحراق الى النار والاشباع للطعام والارواء للماء ، والستر للثوب ، الى غير ذلك من ربط المعتقادات حتى ظنوها واجبة ، فتلك كما قيل ضلالة أيضا تبع الحكماء فيها كثير من العامة بل ومن الفقهاء غير الراسخين ، وهم فى ذلك على اعتقادات فمن قال بطبعها تفعل ذلك فلا خلاف فى اشراكه أيضـــا •

الثالث : من قال بقوة أودعها الله فيهـا فبعض الأشاعرة شركـة بذلك وهو اعتقاد المعتزلة فى خلق أفعالهم ، والصحيح أنهم به منافقون ، ومن قال ان الأكل مثلا دليل عقلى على الشبع دون أن يكون معتادا كان جاهلا بمعنى الدلالة العقلية ، ومن علم أن الله سبحانه وتعالى ربط فى بعض أفعاله ببعض يجرى عادته ، فكما فعل الطعام مثلا يشبع باختياره وقدرته ولو شاء لخرق تلك العادة ، ولجعله لا يشـبع مثلا ، وكـذا فى الارواء بالماء والستر بالثوب والذبح بالسكين ، أو يقول مثلا ان الله سبحانه أجرى عاداته بحصول الشبع عند الاكل لا به ، وبحصول الرى عند الماء لا به وزهوق الروح عند السكين لا به ، والستر عند الثوب لا به فى أمثالها ، ولو شاء ما حصل ذلك عند ما كان من المؤمنين السالمين من تلك الآفة بفضل الله سبحانه •

المقصد السابع : يجب أن يكون الله سبحانه وتعالى عالما بكل شيء جزئى وكلى كائن ممكن أو واجب ، فهو أعم من القدرة من وجه ، كما ستعرفه ، لا نهاية تختص بالممكن دون الواجب ، وانما قلنا بأنه عالم بكل شيء لأن الموجب للعلم ذاته العلية المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ، ولنسبة الذوات اليه سوائر فاذا كان عالما ببعضها كـان عالما بكلها ، والمخالف فى هذا الاصل أيضا فرق •

والأولى من قال من الحكماء انه لا يعلم نفسه لأن العلم والنسبة لاتكون الا بين شيئين متغايرين ، هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك ، قلنا : لا نسلم أن الشيء لا ينتسب الى نفسه نسبة علمية فان التغاير الاعتبارى كاف لنحو هذه النسبة وكيف

لا يكون كذلك ، وأحدنا يعلم نفسه مع عدم المتغاير بالذات ، فان قلت : من أين ثبت ذلك التغاير الاعتبارى المصحح للنسبة ، قلت : من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة ، وهذا القدر من التغاير كاف •

الثانية : من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا أصلا ، والا لعلم نفسه وهو باطل كما ثبت فى دليل الفرقة الأولى ، والجواب ما مر فى ابطال دليل كونه غير عالم بنفسه •

الثالثة : من قال : انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته ، وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره ، والا فمن علم شيئا علم جميع الأشياء ، لأن العلم به حينئذ غير العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر يكون له تعالى بحسب كل معلوم على حدة ، فيكون فى ذاته تعالى كثيرة متحققه غير متناهية ، هى العلم بالمعلومات التى لا تتناهى وذلك محال •

والجواب : ان مـا ذكرتم من كثـرة العلم كثرة فى الاضافـات والتعلقات ، وذلك لأنا لا نسلم تعدد العلم بتعدد المعلومات ، بل العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته ، وتكثر الاضافات والتعلقـات ، لا يضر لأنها أمور اعتبارية لا موجودة •

الرابعة : من قال انه لا يعلم غير المتناهى ، اذ المعلوم متميز من غيره ، وغير المتناهى غير متميز من غيره بوجه من الوجوه ، والا لكان له حد وطرف به يمتاز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فهـو متناه

هف قلنا : لا نسلم أن المعلوم المتميز يجب أن يكون له نهاية وحد به يمتاز عن غيره ، وانما يكون كذلك أن لو كان تعلقه بتميزه وانفصاله عن غـيره بالحد والنهاية ، وأنه ممنوع لأن وجوه التمييز لا تنحصر فى الحد .

الخامسة : من قال وهو جمهور الحكماء لا يعلم الجزئيات ، والا فاذا علم مثلا أن زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد منها ، فاما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والأول بوجوب التغير فى ذاته من صفة الى أخرى ، والثانى يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ، قلنا : لا نسلم لزوم التغير فى ذاته بل انما هو فى الاضافات والتعلقات كما مر ، وأيضا فان العلم بأنه وجد الشىء بأنه سيوجد واحد ، فان من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا ، فانه يعلم عند حصول الغد بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، اذا كان علمه مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج الى علم آخـر لطريان الغفلة عـن الأول ، والبارىء سبحانه منزه عنها ، فان كان علمه بأنه وجد عين علمه بأنـه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه تعالى ، وهذا مأخوذ من قول الحكمـاء ، ان علمه ليس زمانيا فلا يكـون حاليا وماضيا ومستقبلا ، وقد اعترض عليه بما ستعلمه .

السادسة : من قال : لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل لا السلب الكلى ، اذا لو علم كل شىء لكان اذا علم شيئا علم علمه به أيضا ، لأن هذا العلم شىء من الأشياء ، وكذا علم بعلمه لأنه شىء فيلزم التسلسل فى المعلوم ، قلنا : بل هو فى الاضافات وأنه غير ممتنع .

المقصـد الثامن : انا نستدل على كونه تعالى عالما ، بأنه لو لم يكن عالم لم تكن أنت فى ذاتك متصفا بما أنت عليه من غاية الاحكام والاتقان ودقائق المحاسن التى لا تنحصر ، وبيان الملازمة أنه معلوم بالبديهة أنه لا يحكم الفعل ويبرزه فى غاية الكمال وفيما لا يحاط به من أنواع المحاسن ، الا من عالم حكيم غاية الحكمة ، وأمـا الاستثنائية فمعلومـة بضرورة المشاهدة ولا يخفى أن عجائب مصنوعاته تعالى مما لا يحيط بها وصف واصف ، ومن جوز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حـد الحصر من جاهل على سبيل الاتفاق كـان معاندا للحق جاحدا للضرورة وسقطت مناظرته لخروجه من حيز العقلاء ، وقول من قال انه قد يقع الفعل المحكم من جاهل مرة على سـبيل الاتفاق ، ولا يـدل ، فكذلك يجب أن لا يدل اذا وقع مرات ، هو نظير قول القائل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة ، واذا لم يرو قليل الماء فلا يروى كثيره ، واذا لم تنتج المقدمة الواحدة فلا تنتج المقدمتان ، والتسوية فى ذلك خلاف الحس والعادة والعقل ، فان قيل : ينتقض هذا الدليل بما يتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التى لا يعرف وضع مثلها الا المهندسون ، واختـارت خصوصية هذا الشـكل لجمعه بين مصلحتين هما قريبة من شكل الدائرة القريبة من شكل النحلة ، ولا من معه من فرج تبقى الاشكال ضائعة لغير فائدة ، ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصا بهذا الشكل المسدس ، مما لا يستخرجه الا الأذكياء المهندسون بعد سبر اختيار وبحث عظيم ، ومعلوم أن النحل من الحيوان غير العاقل ، وقد صدر من فعلها ما صدر فكيف يصح مع هذا أن يستدل بأحكام الفعل واشتمالة على دقائق الصنع على علم صانعة .

فالجواب : أنك قد عرفت أنا نعتقد أن الله تعالى منفرد بخلق كل شىء ، لا تأثير لغيره فى شىء أصلا ، وأن الافعال التى يتصف بها العقلاء وغيرهم كلها مضافة الى الله سبحانه ، خلقا واختراعا ، وان كان بعضها ينسب الى بعض من يتصف بها كسبا من غير تأثير البتة ، وسيأتى تفسير معنى الكسب ، فليس فى الوجود عندنا الا الله سبحانه وأفعاله ، فالشكل المسدس الذى اتخذته النحل اذن ليس لها فيه تأثير اصلا بل ولا كسب من غير تأثير لما سيأتى فى ابطال التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها ، وانما وقوع ذلك الشكل بمجرد خلق الله تعالى واختراعه ، وألهم النحل لاتخاذها مسكنا ، كما ألهم سائر الحيوانات لمصالحها ، فسبحان الذى خلق كل شىء ثم هدى ، فهو من جملة ما يدل على عظيم علمه سبحانه ، ولو سلمنا أنه من فعلها فلا نسلم أنها غير عالمة به حينئذ بل خرقت فى حقها العادة وألهمت علم ذلك ، وخلق لها كما خلق للنملة علم بسليمان عليه السلام وبجنوده حتى قالت : « يأيها النمل أدخلوا ... الآية » ثم تعلم دقائق العلوم وخلقها ، لمن ليس أهلا لمطلق العلم ، فكيف بدقائقه من أول دليل على شرف علمه سبحانه وباهر قدرته ونفوذ ارادته ، وانقياد جميع الممكنات لمشيئته تعالى .

وبالجملة فالاستدلال على كونه سبحانه عالما يصح بوجهين الاحكام كما تقدم ، وهو أوضح والاختيار ووجه الاستدلال به أن الله تعالى فاعل بالاختيار ، والفاعل بالاختيار لا بد وأن يكون قاصدا الى ما يفعله ، والقصد الى الشىء مع الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود ، وان كان يتصور من الحادث مع العقد والظن والوهم ، فلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك الاحتمال وقوع ذلك ، على خلاف ما هو عليه وهو نقص يتعالى الله عنه فتعين أن يكون عالما .

ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها فى الوجود الا مـع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار ، وكل وجه وجدت عليه عليه أمكن فى العقل وقوعها على خلافه أو مثله ، ولا يتخصص الا بالقصد اليه وجب أن يكون عالما بها من كل وجه ، وذلك أول دليل على أنه تعالى عالم بالجزئيات أيضا كما تقدم .

تنبيهات : الأول : ان قولنا والتسوية فى ذلك خلاف الحسن والعادة والعقل مرجع العقل فيه الى الانتاج ، فان اقتضاء المقدمتين للنتيجـة بالعقل ، ومرجح الحس والعادة الى عدم افادة التواتر العلم وعدم ارواء كثير الماء فان ذلك خلاف الحس ، والعادة اذ يجد الانسان من نفسه الرى من كثير الماء ، وجرت العادة بأنه يروى وكذا افادة خبر التواتر العلم يتعين بالعادة ، ولا يقضى بها العقل ، ويجد من نفسه العلم عند خبر التواتر ، ويصح رجوع الثلاثة الى الانتاج ، لأنه قد جرت العادة فى المقدمتين بالانتاج ، وقد قيل : الربط عادى ويجد من نفسه العلم بالنتيجة عند علمه بالمقدمتين ، وقـد يقال : لا يليق بالانتـاج الا العقل ، ولا بالتواتر الا العادة ، والارواء يكون بالعادة وبالحس الذى هو الوجدان وهـو ظـاهر .

الثانى : صحح بعضهم الاستدلال عـلى كونه تعالى عالـا بنفس الفعل ، محكما كان أو غير محكم ، فان الفعل الواحد والمركب المنتج ، أى الغير المحكم لا بد أن يكون مخصوصا بحيز دون حيز ، وبمكان دون مكان ان كان جوهرا أو بمحل دون محل ان كان عرضا ، والاختصاص يدل على القصد ، وهو يدل على العلم اذ يستحيل القصد الى شىء مـع عـدم العلم به .

الثالث : أن الاتقان فى كل شىء بحسب ما أراد الله تعالى منـه فيختلف باختلاف الشىء ، فالدنى باعتبـار دنوه والعلى باعتبار علـوه ، والمتوسط باعتبار توسطه ، فمعنى الاتقان اذا : جريان الفعل على وفق الارادة والعلم ، كان ذلك الفعل فى نفسه قويا أو ضعيفا ، ناقصا أو كاملا ، أو وضيعا أو رفيعا ، وكل ذلك حادث فلا يكون فيه خلل باعتباره منـا أريد به ، ولا تتبدل عين ذلك ، والا لبطل الاتقان ، كما لو أراد صانع أن يصنع ثوبا دنيا أن يلبسه لمن يليق بـه مثلا ، فغلبه الحال وخـرج ذلك الثوب غاليا على خـلاف مراده لنسب الى الخطأ ، بوجود اتقـان الصنعة والعلم بها ، وبهذا يكون الاعمى ، والاعور ، والناقص الأعضاء ، أو بعضها ، والكافر ، والفاسق متقنين ، نظرا لما أريد منهم •

الرابع : انما قلنا دلالة الاحكام أوضح ، لانـه يدل عـلى العلم بالضرورة والاختيار ، يدل عليه بالنظر كذا قال بعضهم ، وقيل كل منهما يدل على العلم بالضرورة ، وزعم السعد ، أن المحققين من المتكلمين ، على أن طريقة القدرة والاختيار أكثر وأوثق من طريقة الاحكام والاتقان ، قال ، لأن عليها سؤالا صعبا ، وهو أنه لم لا يجوز أن يوجد البارى تعالى موجودا تنسب اليه تلك الافعال المحكمة ، ويكون له العلم والقدرة ، ودفعه بأن ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه ، فيكون أيضا فعلا محكما بلا حكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان ، انه قادر مختار اذ الايجاد بالذات من غير قصد لا يدل على العلم ، فترجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة وهى كافية فى اتيان المطلوب ولا يخفى ضعف السؤال ، كما قال بعضهم ، وأنه لا صعوبة فيه على أصول المتكلمين لمن أتقن ما أسلفناه •

الخامس : أن قولنا : ولما كانت الماهيات .. الخ . معناه كقولنا ، لا يوجد النوع الا فى فرد من أفراده ولا بد فى الفرد أن يتخصص بما ذكروا واذا كان لا بد من تخصيصه بتلك الأمور كمها فيكون عالما بها اذ القصد ، دليل العلم فيكون عالما بالشىء من جميع وجوهه ، لا كما تقوله الفلاسفة من أنه يعلم الكليات فقط ، أو يعلم حقيقة الانسان والبياض أيضا من حيث هى هى لا أشخاص الانسان ، وأشخاص البياض ، بناء على أن اللون عرض لقولهم أنها تتغير فيلزم أن يتغير علمه تعالى بتغيرها ، وقد عرفت أنه غير لازم على أن دليلهم هذا لا يتناول ما لا يتغير من الجزئيات كذاته تعالى اتفاقا ، وذوات العقول فى زعمهم الفاسد .

ولهذا أشار الفخر ، الى تخصيص الحكم بالمتغيرات زاد غيره ولأن المعنى بالعلم بالجزء انطباع صورته وشجه فى النفس والصورة مركبة ، ولا ينطبع المركب الا فى المركب والمراد بذاته ، غير مركب ، وقولهم : انه عالم بالكليات لا غير ، وان اختلفت عباراتهم فى التعبير عنه يرجع الى أنه يعلم ذاته التى هى مبدأ لجميع المكنات ، فعلمه بها من هـذا الوجه يكون علما بجميع المكنات لا أن المكنات بخصوصيتها معلومة له ، وفسروا معنى قوله : كونه عالما بذاته بأن ذاته غير محجوبة عنه لأن الحجاب هو المادة وعلائقها ولا مادة لذاته تعالى عن ذلك .

وبعبارة أخرى ، واذا حرفوا على ما أرادوا بكونه عالما ، قالوا ، نريد أنه عاقل وعقليته اشارة الى تجريده عن المادة ، فيئول الكلام الى تقليب سلب المادة بالعلم تلبيسا على أهل الاسلام بهـذا اللفظ ، كى لا تتروج به المقالة على الضعفاء ، والمراد بالفلاسفة هنا فلاسفة الاسلام

الحامين لدمائهم باظهار الاسلام كمن ذكرنا أولا ، وكالباطنية على ما ستراه ، وهم الذين أطلقوا أن الله عالم بالكليات لا غيره .

وأما قدماء الفلاسفة ، فقد ذهبوا الى أنه غير عالم كما سبق ، لأنه عندهم موجب فلا يحتاج الى شعوره بتأثيره فاقتضاء ذات الشمس ، الاضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك لا يحتاج الى شعورها بأثرها ، وقد أسلفنا أن قول متأخر يهم اليه يرجع وأنهم ملبسون باطلاق أنه عالم .

وقد اختلف الفلاسفة فى صفة العلم ، فمنهم من أطلق نفى العلم ، ومنهم من قال ، لا يعلم الا ذاته ، وأراد أنه يعلم أنه مبدأ وعلمه ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه ، ومنهم من يقول ، يعلم الكليات وأراد به ما قررناه ، ومنهم من يقول ، يعلم الجزئيات أيضا وأراد أنه يعلم الكليات قصدا ، والجزئيات ضمنا ، أى يعلم ذاته مبدءا ، وما يصدر عنه الا أن ذلك على وجه الاستتباع واللزوم ، وانما أعدت ذكر هذا مع أنه تقدم لاشتماله على زيادة لم تتقدم ، وليتلقوا بالتمرين على اكتساب القوة لمناظرتهم بعباراتهم .

قال ابن سينا : الرب تعالى عالم بالموجودات لكن علمه بها علم لزومى عن علمه بذاته غير مفصل للصور ، فانه يعلم ذاته على ما هو عليه وهو مبدأ للموجودات بأسرها فيدخل علمه بالموجودات ، تحت علمه بذاته من غير أن تترتب للموجودات صور فى ذاته حتى يلزم منه كثرة ، فان العلم بلوازم الشىء اذا لم يكن متوجها نحو تلك اللوازم قصدا ، بل حاصلا من العلم بملزومها لم يكن زائدا عليها ، وهذه أقوالهم ، وأن جميعهم نافون للعلم معطلون ، ومن يصفه منهم بأنه عالم فانه ملبس

باطلاقه عليه لأنه يفسره بما ليس يعلم ، فانه عنـده مرادف لتسـميته عاقلا ، ومعنى كونه عاقلا ، تجرده عن المادة ولو احقها بمعنى أنه ليس بجسم ولا حالا فيه ، ومعلوم أن هذا المفهوم السلبى ليس علما ، وهم مساعدون على وصفه وتعالى بهذا التقدس ، ومطالبون باثبات الاحكام والاختيار فى اثاره وأشركوا بثلاث مقالات فيه •

الأولى : اثبات الوسائط الروحانية التى هى العقول العشرة الموجبة كما مر ، وهى مقالة مبنية على نفى الاختيار كما عرفت •

والثانية : اثبات المعاد الروحانى دون الجسمانى ، كما سيأتى وذلك قولهم ببقاء الأرواح منعمة بلحوقها بالمفارقات أو معذبة ، بأنها بعـد الموت بعظم شوقها الى الجسمانيات ليس لها قدرة على الفوز بها والالف بعالم المفارقات ، فتبقى تلك النفوس كمن نقل عن مجاورة محبوبة الى موضع ظلمانى شديد الظلمة •

والثالثة : أن النبوة مكتسـبة ، وذلك قولهم أن النفوس الناطقـة كالولد للروح من تلك الأرواح السماوية التى هى العقول العشرة الموجبة عندهم ، وذلك هو الذى يتولى اصلاح تلك النفوس تارة بالمناجاة وتارة بالالهام وتارة بطريق النفث فى الروع ، وهذا اشارة الى أن تلك العقول هى الملائكة ولا معنى للنبوة ، قالوا ، الا وصولها الى غاية يتلقى عنها تلك الأنوار القدسية ، وهم يزعمون أن ذلك مما يقدر الانسان عـلى اكتسابه ، فهذه المسائل قيل شرك محض لا تقبل التأويل بوجه ، وقيل الثلاثة التى أشركوا أنها هى القول بقدوم العالم ، ونفى المعاد الجسمانى ونفى العلم بالجزئيات •

قلت ، وهذه الثلاثة أظهر من الأولى ، كما لا يخفى وأنه لا يبعد فى أن يشركوا بالكل فان كل مقالة منها توحيه كما سيتضح لك ، وقد أسلفنا ابطال الايجاد وأوضحنا أنه تعالى فاعل بالاختيار ، وبقى لنا أن نبين أن النبوة ترجع الى اصطفاء الله تعالى لعبده بالوحى فى محله ، وأن نقيم الأولة على اثبات المعاد الجسمانى ، ثم لا يبقى لمقالاتهم أصل والله الموفق للصواب .

المقصد التاسع : اذا عرفت ما أسلفناه من الاستدلال على اثبات علم الله تعالى اجمالا ، فلا علينا أن نشير الى بعض مما يدل عليه تفصيلا ، فنقول ، اعلم أن الله تبارك وتعالى خلق الانسان وهو العالم الصغير ، وجعله أعدل المركبات وأقوم الناميات ، وادرج فيه عجائب ما فى الخلق من الملك والملكوت ، وفضله على جميع مشاركته فى جنس قريب أو بعيد أو وجود ، لاجتماع العقل والشهوة فيه ، فان جسده مركب من أصول أربعة الأرض ، والماء ، والهواء ، والنار ، ثم تفصلت هذه الأربعة الى العظم ، والمخ ، والعصب ، والعروق ، والدم ، واللحم ، والجلد ، والظفر ، والشعر ، وصنع كل واحد منها لحكمة ، لولاها لم يستقم جسده بحسب عادة الله تعالى .

فالعظام منها هى عمود الجسد ، فضم بعضها الى بعض بمفاصل وأقفال من العضلات والعصب ، وبطن بها ، ولم تجعل عظما واحدا ، لأنه لو كان كذلك يكون مثل الحجر والخشبة ، لا يتحرك ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لخالقه ، وجعل العصب على قدر مخصوص ، ولو كان أقوى مما هو عليه لم تصح حركة الجسم عادة ، ولا تصرفه فى منافعه ، ثم خلق المخ فى العظام فى غاية

الرطوبة ليرطب فيه يبس العظام وشدتها ، ولتقوى العظام برطوبته ، ولولا ذلك لضعفت قوتها وانخرم نظام الجسد لضعفها بحسب مجرى العادة ، ثم خلق اللحم وكساه على العظام وسد بـه خلل الجسـد كلها فصار متسويا لحمة واحدة ، واعتدلت هيئة الجسد به وأستوت •

ثم خلق العروق فى جميع الجسد جداول لجريان الغذاء فيها الى أركان الجسد ، لكل موضع منه عددا معلوما من العروق ، صغارا وكبارا ، ليأخذ كل من الصغير والكبير حاجته من الغذاء ، ولو كانت أكثر مما هى عليه أو أنقص ، أو على غير مـا هى عليه من الترتيب ، ما صـح من الترتيب ، ما صح من الجسد ، بحسب العادة شىء ، ثم أجرى الدم فى العروق سيالا لا خاثرا ، ولو كان يابسا أو اكثف مما هو عليه لم يجر فى العروق ، ولو كان ألطف مما هو عليه لم تتغذ به الاعضاء ، ثم كسـا اللحم بالجلد ، ليستره كله كالوعاء له ، ولولا ذلك لكان قشرا أحمر ، وفى ذلك هلاكه عادة ثم كساه الشعر وقاية للجلد وزينته فى بعض المواضع ، ومالم يكن فيه شعر جعل له اللباس عوضا منه ، وجعل أصوله مغروزة فى اللحم ليتم الانتفاع ببقائه ، ولين أصوله ، ولم يجعلها يابسة مثل رءوس الابر ، اذ لو كانت كذلك لم يهنه عيش وجعل الحواجب والأشفار ، وقاية للعينين ، ولولا ذلك لأهلكهما الغبار ، والسقط وجعلهما على وجـه يتمكن معه بسهولة ، من رفعها عن الناظر عند قصد النظر ، ومن ارخائها على جميع العين عند ارادة امساك النظر الى ما تؤدى رؤيته ، دنيا أو دنيا ، ولم يجعل شعرها طبقا واحدا لينظر من خلالها •

ثم خلق الشفتين ينطبقان على الفم ، يصونان الحلق والفم من

الرياح والغبار وينفتحان بسهولة ، عند الحاجة الى الانفتاح ولما فيهما أيضا من كمال الزينة ، وغيرها •

ثم خلق بعدهما الاسنان ليتمكن بها من قطع مأكوله ومن طحنه ، وجعل اللسان آلة يجمع بها ما تفرق من المأكول فى أرجاء الفم ، ليتمكن تسهيله والابتلاع كطحن الرحا •

وخلق فيه معنى الذوق كما مر لكل مأكول ومشروب ، ولم يخلق له الأنسان فى أول الخلقة لئلا يضر بأمه فى حال رضاعه بالعض ولأنه لا يحتاج اليها حينئذ لضعفه عما كثف من الأغذية التى تفتقر الى الاسنان ، فلما ترعرع وصلح للغذاء ، خلق له الاسنان وجعلها نوعين ، بعضها محدودة الأطراف وهى التى يقطع بها المأكول ، وبعضها منبسطة وهى التى الطحن ، فسبحانه ما أكثر عجائب صنعه •

وأوسع الآيات الدالة على باهر قدرته وكمال علمه ولكننا لا نبصر شيئا الا بعونه وتوفيقه ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، ثم لما كان المأكول شديدا كثيفا ولم يكن ليجرى فى الفم الى الحلق ، وهو كذلك على نفسه أنبع الله سبحانه فى الفم عينا ينبعه على الدوام ، وأحلى من كل حلو وأعذب من كل عذب ، فيحرك اللسان الغذاء ويمزج بذلك الماء فيصير زلقا ينحدر فى الحلق بغير صعوبة ؛ ولهذا اذا أعدم الله تلك العين يخلق جفوفا من المرض لم يمض على الخلق شىء ، وان مضى فبمشقة عظيمة ، ومن عجائب هذه العين ، أنها مع عدم انقطاعها لم يكن ماؤها يملأ الفم فى كل وقت حتى يتكلف الانسان مؤنة عظيمة ، فى

طرح ذلك عنه بل جرت على وجه لا يتعدى فيه وجه منفعتها ، فتبارك الله الله أحسن الخالقين •

ثم أضفا خلق اليدين والرجلين لتشتد بها أطرافها ، ولكثرة حركتها والتصرف بها فى الأمور ليحك بها وينتفع فى موضع الحاجة بها ، وخلق الأصابع وجعلها مفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها بحسب الحاجة ، ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما فى طولهما من المصالح لبعض الناس فى بعض الأحوال ، لم يجعلها كسائر الاعضاء فى تألم الانسان بقطعهما •

فانظر ، الى دقائق هذا الصيع الجليل ، وحسن معاملة المولى الرحيم لهذا العبد الكفور ، الا من عصمه الله باللطف الجميل ، ثم هكذا كل عظم وعرق وقليل وكثير من الجسد على هذه الحكمة وأكثر ، وقد لوحنا فيما سبق الى طرف من ذلك ووشحنا مرج البحرين بأزيد من هذا وذلك ، وهو مما يقضى به العجب عن مصنفه فى بعض رسائله ، ولم نثبته هنا قصدا للاختيار ، والاكتفاء بذكرنا فى كل من الكتابين بما هو ليس فى الآخر مجموعا منهما ما يستبصر به الناظر فيهما •

ثم اذا تتبعت عجائب الملك فى الارضين كما مر بعض منه هنا ، وسائر حيواناتها وأشجارها ونباتها ، ثم عجائب الملك والملكوت فى السموات وملائكتها وعرشها وكرسيها ، كما يعلم بالوقوف على الشرح،وصدقت بعجائب الجنة وسكانها وأحوال النار وعظم زبانيتها ، واختلاف أنواع العذاب لأهلها ، اطلعت على ما تتحير فيه العقول وتدهش أسماعه القلوب ، « لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس

لا يعلمون » هذا وجميع ما اطلع عليه البشر من ذلك فى جنب ما غاب عنهم فى ملك الله وملكوته شىء يسير ، وما يعلم جنود ربك الا هو سبحانه ما أعظم شأنه وأعز سلطانه .

المقصد العاشر : يجب أن يكون ربنا عز وجل حيا ، والا لـم يكن متصفا بتلك الكمالات السـابقة من القدرة ، والارادة والعلم ، وبيـان الملازمة ، أن تلك الصفات مشروطة عقلا ، بكون المتصف بها حيا ، فلو قدر عدمه لوجب عدمها لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه ، لكن انتفاء تلك الكمالات المشروطة محال ، لوجوبها على ما مر فنفى شرطها ، وكونه تعالى حيا محال ، والحياة صفة توجب لمن اتصف بها أن يكـون فعالا وانما قلنا : ان تلك الصفات بل وغيرها مما يأتى مشروطة بالحياة ، لأنها ليس تحتها الا الوجود الذى هو ليس بصفة على الصحيح ، واليه ذهب الأكثرون ، ولأنها نظام الصفات على الاصح كما ستراه قريبا ، ويجب أيضا أن يكون مولانا عز وعلا راضيا عـلى المؤمنين ، وايمانهم ومحبا مواليا لكونه حيا ، والا لكان متصفا بضد ذلك من كونه ساخطا عليهم ومبغضا لهم ومعاديا واللازم باطل ، فيلزمه مثله .

وبيان الملازمة ، أنه لا يصح ارتفاع اتصافه بكل من الضدين ، لأنه يوجب كونه تعالى ناقصا ولأنه يكذبه السمع أيضا ، ولأنه لا يصـح اتصافه بكلا الضدين ، مع اتحاد المتعلق لأن اجتماع الضدين على ذلك التقدير محال ، وأما بطلان اللازم فلمخالفته الكتاب والسنة ، والاجماع ولاستلزامه الاتصاف بالعبث وأنه منزه عنه ، فاذا بطل اللازم المستلزم للمحال على تقديره ، بطل ملزومه وهو أنه لا يكون راضيا محبا مواليا لمن ذكر ، فيتحقق اتصافه بذلك ، وبالعكس للكافرين بذلك الدليل ، أعنى

يكون متصفا بكونه ساخطا على الكافرين مبغضا لهم ومعاديا ، اذ لو لم يكن كذلك لكان متصفا بالضد من ذلك ، وأنه مخالف للعقل والنقل كما مر .

فاذا فهمت هذا ، فاعلم أن المشيئة مرادفة للادارة ، والحب للرضا ، اللذين هما مستلزمان للولاية وأن الاولتين أعم مطلقا ، لاجتماع الكل فى ايمان أبى بكر رضى الله عنه مثلا ، فانه أراده وشاءه وأحبه ورضيه ، وانفراد الارادة والمشيئة فى كفر أبى لهب ، فانه شــاءه تعــالى واراده والا لما وقع ولم يحبه ولم يرضه ، قــال الله تعالى : « ان الله لا يحب الكافرين » ، « ولا يرضى لعباده الكفر » ، بل أسخطه وأبغضه ، وان العلم أعم من القدرة من وجه على أصولنا ، لاجتماعهما فى الممكن الذى أوجد وسيوجد ، وانفراد العلم فى الواجب سبحانه والقدرة فى الممكن الذى لا يوجد أصلا اذ لا حقيقة له حتى يتعلق العلم بها وأنه أعم مطلقا من الارادة لاجتماعهما فى الممكن الذى وجد والذى سيوجد ، وانفراد القدرة فى الذى لا يوجد أصلا ، إذ لو أراده لوجد ولو لم يتصف بالقدرة عليه لكان عاجزا عن بعض الممكنات وهو باطل .

فان قلت : لم لم تقولوا ان العلم يتعلق به أيضا ضرورة أنه كمال لمولانا ، فان كثرة المعلومات توجب كمالا فى العالم ، مع أن غيركم قال ، يتعلق به بل وبالمستحيل أيضا ، قلت ، وانما قلنا بذلك لأن ما قالوا به لا يخلوا اما أن يروا أنه يتعلق به على وجه انكشاف حقيقته ، وماهيته أو على وجه صحة الحكم عليه بأنه لا يوجد ، أو بأنه مستحيل ، فان أرادوا به الأول ، فباطل ، لأن العلم هو ما يوجب انكشاف الشىء انكاشفا تاما ، بحيث لا يحتمل النقيض بوجه ما كما مر ، ولا حقيقة فى الخــارج لما ذكر تستدعى ذلك الانكشاف وان سلم اعتبار وجودها فى الذهن ،

فليس الكلام فيه وإن أرادوا به الثانى فمسلم وغير بعيد فى هذا المقام لأنه أمر اعتبارى لا ينكره أحد ٠

تنبيهات ، الأول : اختلف فى نظام الصفات ، فقيل : العلم ، وقيل : القدرة ، وقيل : الحياة ، كما مر ، واليه ذهب الامام أبو يعقوب رحمه الله ، وبيانه كما قال : ان الحى معناه : هو الفاعل وكل حى فاعل وكل فاعل حى ، فقد اطرد وانعكس وهى لا تتعلق بشىء ولذلك قال بعضهم : انها ليست بصفة ، ويذهب بها الى الذات كما نقول فيها ، وفى غيرها كما ستعلمه ، وان الفاعل لما يريد يستلزم كونه راضيا ساخطا محبا مبغضا مواليا معاديا ، وأن كونه كذلك يستلزم كونه مريدا ، وان كونه مريدا يستلزم كونه قادرا وان كونه قادرا يستلزم كونه عالما ، وأن كونه عالما يستلزم كونه حيا ، وان كونه حيا يستلزم كونه موجودا ، وليس كل موجود حيا ٠

ومن ثم قال الأكثرون ، ان الوجود ليس بصفة ، بل هو اثبات محض ، وفى هذا المقام مباحث ذكرناها فى الشرح ٠

الثانى : أنه لما كان الرضا وما فى معناه ، هو الارادة مع عدم الاعتراض ، بمعنى أنه قد يريد الله سبحانه شيئا ، ويعرض عليه ككفر أبى لهب مثلا ، فانه أراده وأعرض عليه اقامة الحجة عليه بأنه لم يرضه وأمره بالايمان الذى لا يقدر أن يأتى به لعجزه عنه ، باشتغاله بالكفر المانع له منه للالتزام ، وقطع العذر مع ما فى ذلك من الخفاء الموجب للحيرة المزالة بما يأتى ، ان شاء الله ٠

وذهب المعتزلة ، الى أن الأمر يستلزم الارادة ، بمعنى أن كـل ما أمر الله به فقد أراده ، وأن النهى يستلزم عدم الارادة ، فجعلوا ايمان الكافر مرادا لله تعالى لكونه مأمورا به وكفره غير مراد له لكونه منهيا ، ونحن نعلم أن الشىء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وأنه « لا يسأل عما يفعل » ، ألا ترى أن السيد اذا أراد أن يظهر عند الحاضرين عصيان عبده ، يأمره بالشىء ولا يريده منه ، وأنكروا ارادة الله تعالى الشرور والقبائح حتى أنه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ، لا كفره ومعصيته رغمـا منهم ، ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ، ونحن نمنع ذلك ، بل القبيح كسبه القبيح ، والاتصاف به ، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادته تعالى ، فوقعوا بذلك فيما هو أشنع مما فروا منه ، فـانه حكى عن عمرو بن عبيد صـاحب واصل بن عطـاء أنه قال : ما ألزمنى أحد مثل ما ألزمنى مجوسى ، كان معنا فى سفينة ، اذا قلت له لم لا تسلم فقال : ان الله تعالى لم يرد اسلامى ، ولو أراده لأسلمت ، فقلت له : ان الله سبحانه أراد اسلامك لكن الشـياطين ، لا يتركونك ، فقال له المجوسى : فأنا أكون اذا مع الشرك الاغلب .

وكذا حكى أيضا عن القاضى عبد الجبار الهمدانى أنه دخل على الصاحب بن عباد ، وعنده أبو اسحاق الا سفرا يينى من الاشاعرة ، فلما رآه عبد الجبار قال : سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاسفراينى على الفور : سبحان من لا يقع فى ملكه الا ما يشاء ، قال عبد الجبار أفيريد ربنا أن يعص ؟ قال الاسفراييني : أفيعص ربنا كرها (مغلوبا) فقال عبد الجبار : أرأيت ان منعنى طريق الهدى وسلك بى طريق الردى ، أحسن الى أم اساء ؟

فقال الاسفراييني : ان منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فهو يفعل فى ملكه ما يشاء .

ووقعت مثل هذه الحكاية للامام أبى عبيدة رحمه الله ، مع واصل بن عطاء ، وذلك أنهما التقيا فى الطواف بالبيت ، فقال له واصل : أنت الذى تزعم أن الله يريد أن يعص ؟ فأجابه الامام أبو عبيدة وقال : أنت الذى تزعم أن الله يعصى مغلوبا ؟ فقال واصل عند ذلك : بنيت لأبى عبيدة بنيانا أربعين سنة فهدمه ، وهو واقف ، وسيأتى لهذا فريد بيان فى محله .

المقصد الحادى عشر : يجب أن يكون ربنا عز وعلا سميعا بصيرا متكلما ، والا لاتصف لكونه حيا بأضداد ذلك من ، الصم ، والعمى ، والخرس ، وهى آفات ونقص يجب تنزيهه عنها ، لاحتياجه حينئذ الى من يكمله كيف ؟ وهو الغنى على الاطلاق ، المفتقر اليه جميع ما سواه ، وبيان ذلك أن كل حى قابل لصفة فانه لا يخلو منها الا الى مثلها ، أو ضدها لما أسلفناه ، ولما سنعيده من استحالة عرو القابل عن جنس المقبول ، ودليل أن كل حى قابل للاتصاف بهذه الصفات أو بأضدادها كما مر فى الرضا والسخط ونحوهما ، امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الأحياء بها فالمصحح اذا لقبول هذه الصفات ، اما الحياة ، أو أمر يلازمها ، وأياما كان يلزم عليه قبول اتصاف كل حى بها ، فاذا لم يتصف الحى بكونه سميعا بصيرا متكلما ، لزم أن يتصف باضدادها ، وهى كونه أصم أعمى أبكم ، يعنى أخرس لكن هذه الاضداد فى حقه تعالى مستحيلة ، لكونها آفات ونقائص ، وهو منزه عنها عقلا ونقلا ، لأن الناقص مفتقر الى من يكمله ، وذلك يستلزم حدوثه ، والحدوث والافتقار ، على واجب الوجود لذاته مستحيلا بالضرورة كما مر غير

مره ، ويلزم على تقدير تلك النقائص أن يكون المخلوق المتصف بالكمالات أكمل من الخالق ، تعالى عن ذلك وهو مما لا يعقل ٠

وبعد هذا فالتحقيق كما قال بعضهم ، وهو الاعتماد على الدليل السمعى ، فى هذه الثلاثة لأن ذاته تعالى لا تعرف حتى يحكم فى حقه بأنه يجب اتصافه بأضدادها عند عدمها ، فان الاعتماد على الدليل العقلى فى ثبوت تلك الصفات من كونها كمالات يجب اتصافه بها ، والا اتصف بأضدادها ، فيكون ناقصا لفوات الكمال ، وفواته نقص ضعيف لأنه انما ثبت لتلك الصفات : الكمال فى الشاهد ، ولا يلزم من كون الشىء كمالا فى الشاهد كونه كمالا فى الغائب ، ألا ترى أن اللذة والألم فى الشاهد كمال لأنه لا يتكيف بهما من الاحياء ، الا من لم تقم به آفة تفسد حسه ، وهما ممتنعان فى حق الله تعالى ، لأنهما من عوارض الاجسام ، وانما يعرض من صفاته تعالى بالعقل ما دلت عليه أفعاله ، فان لم يدل العقل التجىء الى السمع ، فان لم يرو وجوب الوقوف ولا شك أن السمع وارد فى الثلاثة ٠

أما دليل الاتصاف بكونه سميعا بصيرا ، فكثير من الكتاب والسنة والاجماع ٠

وأما دليل كونه متكلما ، فاجماع الأنبياء والرسل واجماع المسلمين أيضا وان اختلفوا فى تفسير الكلام كما ستراه ٠

لا يقال : يرد على كونه تعالى متكلما بطريق السمع أن يقال : ان

قول الرسول ذلك لا يدل مالم يثبت صدقه ولم يثبت الا بالمعجزة ، وهى لا تثبت مالم يثبت كونه تعالى متكلما ، أى خالقا للكلام ، فان دلالة المعجزة تنزل منزلة قوله تعالى لمدعى الرسالة : صدقت ، أو أنت رسولى ، فمن لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصدقا لرسله ، فيلزم على كونه تعالى متكلما بطريق السمع : الدور لأنا نقول : قد أجيب عنه بعد تسليم أنه سؤال قوى ، بأن من ادعى أنه رسول الملك بمرأى منه ومسمع ، وقال : آية صدقى أن يغير عادته المألوفة ، ويفعل كذا وكذا ثم قال : أيها الملك ان كنت صادقا فى دعواى فافعل لى كذا وكذا ، ففعل ذلك على الوجه الذى التمسه ، فيعلم جميع الحاضرين أنه رسوله وأنه صادق .

وقد يجاب عنه أيضا فى دعواه أنه رسول بغير الكلام من سائر الخوارق ، فان المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول وتساويه فى المعنى بطريق المواضعة ، لأنها تدل على أن الله تعالى قال : صدق عبدى حتى تتوقف حينئذ دلالتها على سبق المعرفة ، بأن لله تعالى كلاما يصح فيه أن يقول : صدق عبدى ، وانما يعرف هذا المعنى من خارج بالدليل العقلى والنقلى ، وهذا كالاشارة بالرأس على وجه مخصوص تتنزل منزلة قول المشير نعم أولا ، فان معنى ذلك أنها تدل بحسب المواضعة دلالة نعم أولا ، وليس المعنى قطعا أنها تدل على أنه قال فى الجواب نعم أولا ، كيف وهى تتنزل منزلة نعم أولا فى حق الفصيح والأبكم ، فاذا تنزلها منزلة الكلام لا يتوقف على كون : تريد مثلا متكلما فى نفس الأمر فضلا عن أن يتوقف على سبق المعرفة بأنه متكلم .

هذا الجواب ناف لاشكال السؤال وان استصعبه قوم فتأمله ، وقد

تحتج أيضا على اثبات كونه تعالى متكلما ، بالدليل العقلى ، وهو أن يقال انه تعالى ملك ، وكل ملك لا يتم ملكه الا بالأمر والنهى ، وبجواز الخلائق بين أمر مطاع ، ونهى متبع ، وذلك مما يدل على نفى الكلام النفسى كما سيأتى .

المقصد الثانى عشر : اختلف فى معنى كونه تعالى سميعا بصيرا ، فذهب الجبائى وابنه ، ومن تبعهما الى أن معنى : السميع البصير ، شاهدا ، وغائبا هو الحى الذى لا آفة به ، ورد بأن الحياة ليست من الصفات المتعلقة كما علمت ، وبأن نفى الآفة لا تعلق له الا بالمحل الذى نفيت عنه ، وبأن الانسان يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا والعدم لا يحس ولأنه لو صح ذلك لصح أن يقال العالم والقادر هو الحى الذى لا آفة به ولم يقولو به ، وذهبت الفلاسفة الى أن معنى الرؤية تأثر الحدقة به بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان فى ذلك ، أحدهما أن المدرك لنا نفس المثال المنطبع ، وهو الشبح المطابق لما فى الخارج الخالى عن المادة .

والثانى : انه عين ذلك الخارج بواسطة المثال المنطبع فى الرطوبة الجلدية المادية الى الحس المشترك ، الذى هو مركب من عصبتين مجوفتين على صورة صليب فى مقدم الدماغ ، وأما السمع عندهم فان الصوت وما يتركب من الحروف اذا صادفت تلك الأصوات الهواء الراكد فى الصماخ المجاوز للعصبة المفروشة فى أقصى الصماخ المدودة عليه كالجلدة المدودة على الطبل ، حصل فيه طنين فتشعر به القوة المدركة المودعة فى تلك العصبة ، على رأى وتؤديه الى الحس المشترك والحس المشترك ، على هذا الرأى كحوض تصب فيه خمسة الا بين ، وهى

الحواس الخمس ولهذا سمى مشتركا والنفس هى المدركة بواسطة كلوح تقرؤه ، نحن نقول ان السمع ، والبصر ، ادراكان لا يتوقفان الا على وجود محل يقومان به ، واختصاص بعض الاشياء بالادراك فى حقنا ، انما هو باجراء الله تعالى على عادته بخلق ذلك فيه وعنده وتوضيح ذلك أن تقول : ان الله سبحانه أجرى عادته ، يخلق الادراك فى بعض المحال ، كالعين والأذن مثلا ، وعند وجود الشرائط العادية فيهما كالمقابلة ، ونفى القرب والبعد المفرطين وكثافة الحجاب فى البصر ونحو ذلك فى السمع ، فكوننا لا نرى ولا نسمع الا عند ذلك انما هو باجراء الله تعالى عادته ، أيضا بالقرب والبعد المفرطين والحجاب الكثيف ، مجرد علامة صبت على المنع عادة ، فلا يذهب عليك أن مرادنا بالاشياء ما هو شامل لمحل الادراك العادى وشرطه •

وحجتنا أن قبول المحل للادراك نفسى له ، فلو اشترط فيه شرط لزم ترقف الصفة النفسية على شرط ، وهو محال لأنها تتقوم النفس ، أى الذات والحقيقة بها ، فلا تقبل النفى مع ثبوت الذات •

واعترض الفخر على من قال ، ان الروية بسبب الانطباع بأنا نرى نصف كرة العالم ، وانطباع الكبير فى الصغير محال ، وهذا الالزام كما قيل صحيح على من يقول : ان المدرك المنطبع لا مطابقة الخارج ، فعليه يكون : مثال الصغير ، صغيرا ومثال الكبير كبيرا ، لا على من يقول ، ان ادراك ذلك المثال بسبب الادراك مطابقة فى الخارج ، بمعنى أن المنطبع واسطة للادراك •

وألزمهم الفخر أيضا : عدم رؤية الاطوال والعروض ، لاستحالة ارتسام هذه الابعاد فى نقطة الناظر •

واعتراض بأنه ان أراد الانطباع ، بكيفية العظيم فهو يرد على أحد القولين دون الآخر وان أراد مطلق الانطباع بمعنى ارتسام الطول والعرض مطلقا ، لأن الناظر نقطة والنقطة لا امتداد لها ، فكيف ينطبع فيها ماله امتداد ، فيقال انما يمتنع لو كانت كرة بحيث لا يقابل البسيط منها الا نقطة ، أما اذا كان فيها انطباع مع استدارتها كالبيضة مثلا ، فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير ، بحسب العادة ، كما لو فرضنا مرآة كذاك فكيف ؟ والانسان يرى فى انسان العين وجهه ، كما يرى فى المرآة فأى مانع من أن يخلق الله لنا الادراك بالشىء عادة على هذا الوجه ، مع امكان خلقه لنا لدون ذلك ، كما أنه انما يخلق لنا الحياة عند اعتدال المزاج كما قررته فى الشرح ، ولا يذهب عليك أن هذا التقريرات ، انما هى لمتكلمى الاشاعرة تمهيدا لجواز رؤيته تعالى عن ذلك ، ونحن نمنع كل ذلك ، والحق أن معنى الرؤية عندنا ما سيأتى فى محل الرؤية وما تقدم صدر الكتاب ، ولو سلم ما ذكروه فلا يدل على جواز رؤيته تعالى ، كما ستقف عليه .

وألزم الفخر أيضا على القول بالانطباع فى السمع أن لا تعرف جهة الصوت مع أنا اذا سمعنا صوتا علمنا جهته ، وذلك يدل على أنا أدركنا الصوت فى الخارج ، لا من الانطباع الداخل وحينئذ يقال : انما علمنا جهته لتعلقها بذى الصوت واستلزامها له لكون الصوت فى جهة من الخارج ، سببا للعلم بجهته لأن ورود الهواء على الصماخ من تلك الجهة كما يأتى صوت الرعد من فوقنا ، وخرير الماء من تحتنا .

وألزم الفخر أيضا على القول : بالانطباع فى السمع ، بأنه لو كنا لا نسمع الكلام ، الا بعد وصوله الينا ، وجب أن لا نسمع الحروف من

وراء الجدار لأن ذلك المتموج لما وصل الى الجدار لم يبق على شكله الأول .

واعتراض عليه أيضا بأن صورة ما التزمه فى السمع من وراء الجدار ، ان عنى بذلك أنا لا نسمع الصوت ، مع انسداد سائر الجهات والمنافذ ، فيمتنع حصول السمع والحالة هذه ، وان كان الغرض مع انفتاح جهة أو كوة فلا مانع من الوصول من تلك الجهة ، كما يشرف شعاع المضىء علينا منها بأدنى مقابلة ، هذا ما يتعلق بالسمع والبصر على قول الحكماء .

وذهب الكعبى والبصرى ، الى ردهما الى العلم بالمبصرات ، والمسموعات ، كالشهيد ، والخبير ، فانهما يرجعان الى تعلق العلم على وجه خاص ، وهو أن الشهيد ، هو العالم بالأمور التى تحضر وتشهد وثمرة الحضور الاحاطة بما يحضر لدى الحاضر ، حتى لا يعزب عنه شىء ، وان الخبير هو العالم بخفايا الأمور التى يحتاج فى العلم بها عادة الى خبرة ، وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بأنا اذا علمنا شيئا ثم أبصرناه أو سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية ، وذلك قد يدل على أن الابصار والاسماع مغايران للعلم .

واعتراض بأن مجرد التفرقة لا ينتج أن تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ، أى بين العلم والبصر أو العلم والسمع بحيث يكون البصر نوعا وحقيقة ، والعلم أخرى وكذا السمع مع العلم ، ولأنهما نوعان خارجان عن نوع العلم ، وهو محل النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات وقلتها ، فان البصر يتعلق بالهيئات الاجماعية ، ولا

يتعلق العلم بذلك فى حال الغيبة ولذلك يقال : ليس الخبر كالعيان ، أو يقال : ما المانع من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العلمين ، فعند الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب ، والعين ، وعند الغيبة ، يبقى فى القلب بخلق أمثاله ويعدم من العين وهاهنا اشكالات ومباحث تركناها لضيق المقام •

وبالجملة ، فقد تحصل للمشايخ ههنا هنا قولان : أحدهما أنهما ادراكان مخالفان للعلم بجنسهما ، مع مشاركتهما له فى أنهما صفتان كاشفتان ، يتعلقان بالشىء على ما هو عليه ، والثانى : أنهما من جنس العلم ، الا انهما لا يتعلقان الا بالموجود والمعين ، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم وبالمطلق •

وهو الحقيقة الكلية ، والمقيد وهو المعين ، وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى ، ومن قال انه سميع بصير لنفسه ، فهو يردهما الى العلم ، والمراد بالنوع والجنس فيما قلنا الحقيقة الواحدة ، لا ما هو المعروف فى اصطلاح المناطقة •

تنبيه ، جزم الجمهور ، بنفى الادراكات المتعلقات بالمذوقات ، ولشمومات ، والملموسات ، وجعلوا الاحاطة بمتعلقاتها داخلا فى علمه تعالى ، لما أن تلك الادراكات ملزومات للاتصال بالاجسام ملازمة عقلية ، ومال بعضهم الى الوقوف وقال : انها لا تستلزم الاتصال ، لما أن الادراك أمر وراء الاتصال ، والاتصال شرط فيه بالنسبة الينا عادة لا عقلا ، والحق ما ذهب اليه الجمهور ، لأن الاعتماد فى مثل ذلك الالتجاء

الى السمع ولم يرد به الاستغناء عنه بالعلم كاف فى دفع النقائص عنه فى حقه تعالى على تقدير أن نفيها يوجبها .

المقصد الثالث عشر : اشتهر الخلاف فى أن صفاته تعالى عين ذاته أو زائدة عليها ، فذهب أصحابنا والمعتزلة والحكماء ومن حذا حذوهم الى الأول ، وذهب الاشاعرة الى الثانى ، وأوجبوا كونها عليلا وذلك لأنهم قالوا : تسمى هذه الصفات التى هى كونه عالما ، قادرا ، مريدا ، حيا ، سميعا ، بصيرا ، متكلمـا لأجل ملازمتها معانى أخـر ، هى عللها صفات معنوية ،وأحوالا معنوية تنسب الى المعانى التى هى عللها ، فكونه عالما ، علته العلم ، وكونه قادرا ، علتـه القدرة ، وكونه مريدا علتـه الارادة ، وهكذا فى باقيها ، وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعانى ، فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا بعـدم ، معللة بمعنى قائم بالذات ، وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكما وهو تلك الصفات المعنوية ، هذا كله على القول بصحة الواسطة بين الوجود والعدم ، وأمـا على القول بنفيها فليس ثـم الا الذات ، وصفات المعانى الوجودية ، ولا معنى لكونه قادرا وعالما ونحوهما الا قيام القدرة والعلم ونحوهما به ، فلا حال عند هؤلاء لا معنوية ولا نفسية .

وبالجملة ، فالمتكلمون من الاشعرية فريقان : ناف للاحوال ، ومثبت لها ، فالنافى ليس عنده الا صفات المعانى ، والمثبت يقول الصفات ثلاثة أقسام : نفسية ، ومعنوية ، ومعانى ، لأن المتحقق اما أن يتحقق باعتبار نفسه ، وباعتبار غيره ، والأول الموجود وهو المعـانى ، والثانى الحال وهو اما أن يكون ذلك الغير الذى تحقق به ذاتا موصوفة أو معنى يقوم بموصوفة الأول ، الحال النفسية ، والثانى الحال المعنوية ، وضم بعض

المتأخرين منهم الى الثلاثة ، ثلاثة أخرى : السلبية ، والفعلية والجامعة ، لهذه الاقسام ، فالاقسام عنده ستة •

وقسم بعضهم الصفات باعتبار آخر قسمين ، اضافات لا وجود لها فى الأعيـان كتعلق القدرة والارادة والعلم وهى متغيرة ، ومتبدلـة ، حقيقية ، كنفس العلم ، ونحوه وهذه قديمـة ، لا تتبدل ولا تتغـير ، فالسلبية عبارة عن نفى كل ما يمتنع أن يوصف به تعالى ، والنفسية ، عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة بعلة ، وقيل : هى كل صفة ثبوتية زائدة على الذات ، لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها وهى فى الحقيقة راجعة الى شىء واحد وتحيلون النفسية ، بكونها واجبة الوجود أزليا أبديا ، وتنظر فيه بأن التحقيق رجوع هذه الصفات الى السلب ، وقد مر •

والمعنوية ، عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بهـا كما عرفت ، وهى كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قائم بها ، وصفات المعانى ، عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف ، موجبة له حكما ، وقيل : هى المعانى الموجبة للاحـوال فبين صـفات المعانى والمعنوية تـلازم بالعلية ، والمعلولية ، وصفات ، الافعال عبارة عن صدور الاثار عن قدرته وارادته تعالى ، والجامعة عبارة عن كل صفة تدل على معنى يتدرج فيه سائر الاقسام ، كالعزة والعظمة ، والكبرياء ، ونحو ذلك •

قال بعضهم : والحاصل أن فى العقـول هاهنا ، أربعة حـالات ، وصفات ، وأحوال وتعلقات ، فالقاضى ، وهو الباقلانى ، أثبت الجميع والاشعرى والاسفراييني : أثبتا الجميع الا الاحوال ، فان ما زعموا

أنه حال وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات والصفة ، فهو مجرد نسبة فى العقل فقط ، والمعتزلة ، أثبتوا الذات بدون الصفات ، والبصرى منهم أثبت الذات والتعلقات كما صار اليه الفخر قاضيا بصحة تجددها على الذات العلية ، هذا محصل بعض ما ذكروه ، وانما قررته هنا لينفعك لدى الحاجة فى الرد عليهم به ، وأنت خبير بأن ما نسبوه الى المعتزلة من نفى الصفات ، فهى شهادة زور وافك ، وانما نفوا زيادتها على ما سنحققه ولا فرق فى المعنى بين ما نسبوه اليهم وما نسبوه الى البصرى منهم ، غاية ما فى الباب أن البصرى صرح بما عندهم وهو التحقيق ، فلا خلاف اذا ، فاذا سمعت ما قررناه من مذهب القوم فى الصفات ، فاستمع لما تتلوه عليك من الآيات البينات •

فنقول ، اعلم أنما نسبوا الى المعتزلة فهو مذهب الحكماء ، لقولهم بالعلة أو الطبيعة كما عرفت ، وكيف يسوغ لأحد ممن يدعى الاسلام ظاهرا أو باطنا أن ينفيها مع اعترافه بأنه فاعل مختار ؟ وستقف على معنى نفيها ، وما ذهبت اليه الاشاعرة من كثرة الاعتبارات ، وجعل تلك المعانى قائمة بالذات المقدسة ، دعوى لم يقم عليها برهان ، وانما هو انعكاس أشعة أبصارهم من ذواتهم الى الذات العلية ، فأثبتوا لها مالذواتهم من حلول المعانى بها ، وقولهم أنها قائمة بها ، لا حالة لا يغنى من الحق شيئا ، فان القائمة حالة ، ولحالة قائمة ، والتفرقة تحكم ومعتمدهم فى اثبات ذلك الاحتجاج بوجوه ثلاثة •

الأول : ما اعتمد عليه القدماء منهم ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ، ولا شك أن علة كون الشخص عالما فى الشاهد هى هى العلم ، فكذا فى الغائب وهو

الباري تعالى وحد العالم في الشاهد من قام به العلم ، فكذا حده في الغائب .

وشرط صدق المسبق على واحد منا ، ثبوت أصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا ، وقس على ذلك سائر الصفات ، وهذا فاسد لان قياس الغائب على الشاهد بل القياس مطلقا لا بد فيه من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه ، وهذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا ، لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس لوجود الحكم فيه ، أو كون خصوصية الفرع ، وهو المقيس عليه شرطا مانعه من وجوده فيه ، وعلى التقديرين لا تثبت بينهما علة مشتركة ، فلا يصح القياس كيف ؟ وهم قائلون ومعترفون بخلاف مقتضى الصفات غائبا وشاهدا ، فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب ، والارادة فيه ، لا تختص بخلافها في الغائب ، وكذا الحال في باقي الصفات ، فاذا كان كذلك فما وجد في احدهما فلا يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلا .

الثاني : لو كان مفهوم كونه عالما قادرا حيا نفس ذاته ، لم يفد حملها على ذاته ، ولكان قولنا على طريقة الاخبار الله عالم ، أو قادر ، أو نحوهما ، بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل ، لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة ، بخلاف قولنا ، ذاته : ذاته ، واذا بطل كونها نفس الذات ، ولا محال للخيرية قطعا تعينت الزيادة عليها ، وهو المطلوب .

قلنا ، هذه مغالطة ! لأنه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم ، أعني مفهوم العالم ، والقادر ، ونحوهما ، على مفهوم الذات ، ولا نزاع في ذلك ،

وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هـذا الدليل .

الثالث : لو كان العلم ، والقدرة ، ونحوهما ، نفس الذات ، لكـان العلم نفس القدرة ، وبالعكس ، وكان المفهوم من العلم ، والقدرة ، ونحوهما ، أمرا واحـدا وأنـه ضرورى البطـلان .

قلنا : هذا انما يدل على تغاير مفهومى العلم ، والقدرة ، مثلا ، ومغايرتها للذات لا على تغاير حقيقتهما ، ومغايرتهما للذات ، والمتنازع فيه هو الثانى دون الأول ، فمنشأ هذين الوجهين ، عدم الفرق بين مفهوم الشىء ، وحقيقته .

فان قالوا ، كيف يتصور كون صفة الشىء عين حقيقته ، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه ، وهل هذا الكلام الا مما نشاء عن محصن الوهم لا يمكن أن يصدق ، كما فى سائر القضايا الوهمية التى يمتنع التصديق بها كما مر ، فلا حاجة لنا فى الاستدلال على بطلانه .

قلنا ، ليس معنى ، ما ذكرنا أن هنالك ذاتا ولها صفة ، وهما متحدان حقيقة كما يتوهمون ؟ بل معناه ، أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ، وذوات ليست كافية فى انكشاف الاشياء لنا ، بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم الذى يقوم بنا ، بخلاف ذاته تعالى ، فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء له ، وظهورها الى صفة تقوم به ، بل

المفهومات بأسرها متكشفة لذاته ، فذاته تعالى بهذا الاعتبار حقيقة العلم مثلا ، وقد أوضح البدر الثلاثى هذا المعنى .

وقال : ما حاصله معنى كونه تعالى عالما ، كون ذاته العلية منكشفة له جميع المعلومات انكشافا تاما من غير قيام شىء أزلى بذاته تعالى ، زائد عليه مقتض لذلك الانكشاف ، فانا لا نقول بأن وجوده زائد عليه قائم به ، بل هو عين ذاته ، بمعنى أن وجوده تعالى كاف فى انكشاف جميع الكائنات له ، فالمنفى عندنا ، زيادة العلم مثلا على الذات لا نفسه ، كيف ننفيه عنه تعالى ؟ وهو فاعل فعلا محكما متقنا ، وهو لا يصدر الا من عالم ، وأيضا فهو تعالى فاعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود ، لاستحالة توجه القصد والارادة من الفاعل الى مالم يعلمه ، ولسنا نقول بثبوت العلم معنى من المعانى ، وأنه عين الذات كما قد يتوهم من قولنا ، ان صفات الله تعالى عين ذاته بل نقول ، ان وجود ذاته يكفى فى انكشاف جميع الاشياء له بالنسبة الى العلم ، وفى التأثير فى المقدورات بالنسبة الى القدرة ، وفى تخصيص جميع المرادات بالنسبة الى الارادة ، وفى انكشاف جميع المسموعات بالنسبة الى السمع ، وجميع المبصرات بالنسبة الى البصر ، وفى استلزامه صحة اتصافه بجميع الصفات بالنسبة الى الحياة ، فهذا هو المراد من كونها عين الذات ، فهى عند جميع من يقول انها عين الذات صفات اعتبارية .

فالانكشاف فيما يقتضيه العلم والتأثير فى القدرة والتخصيص فى الارادة والاستلزام فى الحياة ضرورة أنها اضافات وتعلقات لا صفات حقيقية موجبة لذلك ، خلافا للاشاعرة ، فالله عالم قدير مريد سميع بصير حى متكلم بذاته سبحانه ، بمعنى أن وجوده كاف فى الانكشاف

والتأثير والتخصيص وفى الاستلزام ، وفى كونه آمرا وناهيا ومخبرا ومستخبرا ، من غير احتياج فيه الى ثبوت صفة له زائدة عليه قائمة بذاته تعالى ، منافية للسكوت ، والآفة بها يكون آمرا وناهيا ومخبرا ومستخبرا من غير احتياج فيه الى ثبوت صفة له زائدة عليه قائمة بذاته تعالى ، منافية للسكوت ، والآفة آمرا وناهيا ومخبرا ومستخبرا ومعبرا عليها بالعبارة ، والكتابة ، والاشارة ، فالحياة والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والقدم ، والبقاء ، صفات اعتبارية ، لا وجود لها فى ذاته تعالى مقصودا بها نفى أضدادها من الموت ، والجهل ، والعجز ، والاكراه ، والصم ، والعمى ، والخرس ، وسبق العدم ولحوق عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

هذا محصل كلامه ، فالذات والصفات ، شىء واحد فى الحقيقة ، وان تغايرا بحسب المفهوم والاعتبار ، ولا تعنى بالصفات الا سلب اتصافه بأضدادها السابقة لا أمرا زائدا عليه وعلى نفس التعلقات ، والاضافات ، فاعتبار اضافة انكشاف حقائق الاشياء الى ذاته تعالى ، وتعلقها بها تسمى تلك الاضافة ، وذلك التعلق الخاص علما بذلك الاعتبار ، وباعتبار تأثير الذات العلية بالقصد والاختيار ، وتعلقها بايجاد الاشياء من العدم ، وجعلها متصفة بالوجود ، يسمى قدرة ، وباعتبار تخصيصها بالايجاد بدل العدم المساوى لوجودها مثلا ، يسمى ارادة وكذا الباقى ، فليس وراء هذه الاعتبارات معنى زائد عليها ، والا لكانت ذاته ناقصة لعينها ، لكنها متكلمة بغيرها ضرورة .

أن تلك المعانى القائمة بذاته تعالى ، على زعمهم أغيار لها ، وخصوصا من يقول منهم ، كالسعد ، والفخر ، ونظائرهما ، بأن صفاته تعالى ممكنة

فى نفسه امكانا خاصا ، واجبة بذات الواجب ، قالوا ، ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بالقديم ، واجبا به غـير منفصل عنـه ، وزاد الفخر على ذلك ، وقال : ان الذات قابلة لصـفاتها فاعلة لها ، وهـذا والعياذ بالله كفر ، وان كان رد الفخر الصفات مقبولا ، ولا يغنى من قال منهم بانا لا نقول بانها غير الذات ، ولا غيرها من الحق شيئا ، ولو انهم آمنوا بانها عينها ، لكان خيرا لهم •

فان قالوا انما صرنا الى ذلك حذرا من الوقوع فى مذهب الحكماء كما صرتم اليه فى نفى الصفات البتة •

قلت : انا وان قلنا بما قالوا به من نفيها ، فهناك فرق بيننا وبينهم ، وهو انه انما نفاها الحكماء لقولهم انه موجب بالعلة والطبيعة كما مرّ غـير مرة •

ونحن نقول : انه فاعل بالاختيـار ، ومع ذلك نقول : ليس هنـاك الا ذاته العلية ، المقتضية لكل ما ذكرنا بلا امر زايد عليها ، فاذا لم تكن السلامة فيما قلنا من كونه الغنى على الاطلاق ، لم تكن فيما قالوا بـه المستلزم ، لكونه متكملا بغيره ، ومحلاله ، ويلزمهم ايضا على ذلك التقدير من كونها زايدة تعليل الواجب تعالى ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله •

بيان الملازمة ظاهر مما مر ، واما بيان بطلان اللازم ، فلأن الواجب لو علل لكان ممكنا ، من حيث ان ثبوته حينئذ يكون مستفادا من غيره فيكون له العدم باعتبار ذات بمعنى انه لو نظر اليه فى حد ذاته لم يكن معدما وإلا هو حقيقة الممكن والامكان بنا فى الوجوب وما اجابوا به من رجوع التعليل الى معنى اللازم ، ولا يلزم منه تأثير العلة فى معلولها ،

لأنه كما يعقل بين ممكنين ، كالجوهر والعرض من غير تأثير ، كذلك يعقل بين واجبين ايضا بدونه ، كما نقول ارادته تعالى تلازم علمه مثلا ، ففيه اخراج التعليل عن المعنى المتعارف له ، وايضا فقد صرح كثير منهم بافادة العلة معلولها الثبوت فى هذا المقام ، وان أوله بعضهم بتأويل بعيد جدا ، ومختصرنا لا يفى باستيعاب مباحث هذا المرام ، ولكن فيما ذكرناه كفاية لذوى الافهام •

تنبيهات الاول : احتج القائلون باثبات الاحوال ، وانها واسطة بين الوجود والعدم ، بأن الوجود مشترك زايد على الماهية ليس بموجود والا لتساوى وجوده ووجود غيره ، فيزيد وجوده ، فيلزم التسلسل ولا بمعدوم ، والا لاتصف الشىء بنقيضه ، اذ المعدوم نقيض الموجود ، فكيف يكون صفة له ؟ فتعين اذا ان يكون واسطة ، وايضا السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة ما به التمايز ، لما به التشارك فاما ان يوجد هذان الوصفان للسواد ، فيلزم قيام العرض بالعرض ، او يعد ما ، فيركب الموجود من المعدوم ورد الاول بأن الوجود عين الموجود على الصحيح ، وتمييزه عن غيره سلب ، فلا تسلسل •

والثانى بأن اللونية ليسا بوصفين للسواد ، وانما هما عبارة عن ذاته ، والسوادية ذات السواد ، وكذا اللونية ، غاية الامر ان اللونية مشتركة لفظا بين السواد والبياض ، وغيرهما ، فلونية السواد غير لونية البياض ، بخلاف سوادية السواد فانهما عينه ، فلم يلزم ما ذكر ، ومرجع هذا الجواب الى الوجود عين الموجود ايضا ، فوجود زيد مثلا غير وجود عمر ، ووجود البياض غير وجود السواد •

الثانى : لا اشكال على من يرى ان التعلق اضافة ونسبة بين العلم والمعلوم مثلا لانه لا يمتنع ان يتصف القديم بالاضافة الحادثة ، اذ هى فى الخارج سلب واعتبار ككونه تعالى مع العالم او بعده ، فان معيته حادثة ، لم تكن قبل ايجاد العالم وكذا بعديته ايضا ، انمـا يحدث بعد اعدامه •

قال بعض المحققين تغيير الاضافة لا يوجب تغيير المضاف ، كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعد اذا فنى من غير تغير ، وكانسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه ، فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له ، من غير تغير فيه اصلا ، واما من يراه نفسى ، كما ان قيام الصفات بالذات نفسى لها ايضا على رايهم ، فانه يرد عليه ان علمه تعالى ، اذا تعلق بوجود زيد مثلا ثم انعدم زيد فقد انعدم تعلق العلم بالوجود ، وتعلق بالعدم ، وكـذا اذا تعلق بانه سيدخل البلد مثلا غدا ، فانه ينعدم اذا دخل ، ويحدث تعلق بانه دخل ، فهذا تغيير فى التعلق بالفناء والحدوث •

وجوابه : ان التعلق لم ينعدم ، ولم يطـرا ، ولم يتغير ، وانمـا المتبدل والمتغير هو المتعلق به •

وبيان ان تعلق علمه سبحانه بعدم دخول زيد البلد يوم الجمعة ، وبدخوله فى يوم السبت ، تعلق ازلى لا يتغير اصلا ، فانه فى يوم الجمعة يعلم دخوله فى يوم السبت ، وفى يوم السبت يعلم عدم دخوله فى يوم الجمعة ، غاية الامر انه يمكن التعـبير عن العدم فى الحـال والوجود فى الاستقبال سيوجد •

وبعد الوجود لا يمكن ، وهذا تفاوت وضعى لا قدح فى الحقائق ، وكذا تعلق علمه بعدم العالم فى الأزل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال ، اذ قد علم البارى سبحانه فى الأزل عدم العالم فيه ، ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ، ويعلم أيضا يوم القيامة كذلك من غير تغير أصلا .

فان قيل الكلام فى العلم التصديقى ولا خفاء فى أن تعلق حلمه بهذه النسبة ، وهو أنه يحصل له الدخول فى يوم السبت والعالم الوجود فيما لا يزال أو نفى يوم السبت ، وفيما لا يزال ، كان جهلا ، لانتفاء متعلقه الذى هو النسبة الاستقبالية ، قلت : قد أجيب عنه بمنع أن ذلك التعلق هو التعلق حال عدمه بأنه سيوجد ، وهذه النسبة بحالها ، وانما الجهل هو أن يحصل التعلق حال وجوده بأنه سيوجد وهو غير التعلق الباقى ، والحاصل أن التعلق بالعدم فى حالة معينة ، والوجود فى حالة أخرى ثابت أزلا باق أبدا لا ينقلب جهلا أصلا ، والقول بأن المتعلق اضافة ، هو قول الفخر ومن تبعه من الأعاجم ، كالسعد ، والبيضاوى ، والعضد ، ونحوهم وهو مقتضى قول عبد الله ابن سعيد كما سيأتى .

الثالث : اذا فهمت معنى العلة والمعلول فيما مر ، فاعلم أن العلة متقدمة بالذات على المعلول وأن أنواع التقدم عند الحكماء خمسة .

التقدم بالعلة : كتقدم حركة الاصبع على الخاتم .

والتقدم بالطبع : كتقدم الواحد على الاثنين ، والجزء على الكل ، والمعنى المشترك بين المتقدمين ، قد يقال له التقدم بالذات .

والتقدم بالزمان : كتقدم الأب على الابن .

والتقدم بالرتبة : اما حسا كتقدم الامام على المأموم ، والرأس على الرقبة ، أو عقلا كتقدم الجنس على الفصل ، وبعض مسائل العلم على بعض •

والتقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم ، والمتكلمون يمنعـون الحصر فى ذلك ، اذ لم يقم عليه برهـان ضرورى ولا نظـرى ، ومجرد الإستقراء وعدم الوجدان لا يدلان على العدم ولا يوجبان علما به ، بل حاصله عدم علم بالعدم •

وذكر الفخر قسما سادسا ، وادعى خروجه عن الخمسة ، وهـو تقدم الأمس على اليوم ، وقال : فانه ليس تقدما بالعلة لأن الأمس لا يوجد مع اليوم ، ولا بالمكـان ولا بالطبع ولا بالشرف ، فان أجـزاء الزمـان متشابهة ، ولا بالزمان والا لزم أن يكون الزمان حاصلا فى زمان آخر والكلام فى الثانى كالأول ، فوجب أن تحصل أزمنة لا نهاية لها دفعـة ، ويكون كل منها ظرفا للآخر ، وهو محـال ، ويزاد عند المتكلمين تقـدم الفاعل المختار على فعله ، فانه ليس تقدما بالزمان ولا فيه معية حتى يكون أحد الاربعة الباقية اذ الاثر الواقع بالاختيار لا يجامع المؤثر فى وجوده لأنه لابد أن يقصد الى ايقاعه ، ولا يصح الا اذا كان معدوما •

المقصد الرابع عشر : يجب أن تكون صفاته تعالى قديمـة ، اذ لو كان شىء منها حادثا للزم حدوثه تعالى ، والتالى باطل عرفت من وجوب قدمه تعالى ، فالمقدم مثله •

وبيان الملازمة ، أنه لو كان شىء منها حادثا للزم أن لا يعرى عنه

أو عن ضده الحادث ، لما عرفت أن القـابل للشيء لا يخلو عنه أو عـن ضده ، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها ومالا يسبقها لا يكـون الا حادثا مثلها ، اذ ما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة ، اذ لو كان هو قديما ووصفه اللازم حادثا ، لكان مفارقا له ، كيف ؟ وقد تحقق أنه لا يفارقه .

فان قلت : لا نسلم ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف ، وانما يتم ذلك ، اذا وجب القائل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، ولم لا يقال بجواز خلوه عنها معا ، ثم يطرأ الاتصاف بها بتحقق ذاته دونها ، فلا يلزم الحدوث .

قلنا : انه ان خلا عنها مع قبوله لهما ، لجاز أن يخلو عن جميع مـا يقبله ، من الصفات ، اذ القبول لا يختلف ، ولا يتخلف لأنه نفسى ، والا لزم الدور أو التسلسل وخلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال مطلقا ، أما فى الحادث ، فلوجوب اتصافه بالأكوان ضرورة ، وأمـا فى القديم فلوجوب اتصافه بما يدل عليه فعله كالعلم والقدرة والارادة ، ولو فرضت حادثة ؟ للزم الدور أو التسلسل واذا عرفت وجوب قدمها ، عرفت استحالة عدمها ، لما قدمنا من بيان استحالة العدم على القديم ، وهى القاعدة الكلية ، أعنى أن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه ، فخرج لك بهذا البرهان ، استحالة التغير على القديم مطلقا ، اما فى ذاته فلوجوب قدمه وبقائه كما سلف .

وأما فى صفاته ، بمعنى الاعتبار السابق ، فلما ذكرناه هنا ، ومن ثم استحال على علمه تعالى أن يكون كسبيا ، بمعنى أنه يحصل له عن

دليل أو ضروريا يقارنه ضرر ، كعلمنا بألمنا أو يطرأ عليه سهو أو غفلة ، واستحال على قدرته ، أن تحتاج الى آلة ، أو معاونة وعلى ارادته أن تكون لغرض أو مصلحة ، وعلى سمعه وبصره وكلامه أن تكون بجارحة ، أو مقابلة أو اتصال لاستلزام ما ذكر الحدوث والتغير •

تنبيهات ، الأول ، أن العلم الكسبى لا يكون الا حادثا ، لأنه اما أن يفسر بالعالم الحاصل عن النظر وهو المشهور ، أو بما تعلقت بـه القدرة الحادثة ، وهو معناه الاصلى ، ولا يخفى تجدده على كل منهما ، فاذا علمت هذا ، عرفت أن ما وقع فى الكتاب والسنة موهما ظاهره حدوث العلم وكسبه ، يجب القطع بأن ظاهره غير مراد وذلك مثل قوله تعالى : « فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » ، فيأول بأن المراد منه : الاخبار ، بأنه تعالى يجازى المكلفين بما علمه منهم أزلا من خير أو شر ، فأطلق العلم على الجزاء المتأخر عن وقوع امارته من خير أو شر ، لأن وقوع ذلك على وفق علمه تعالى ، وتسمية الجزاء بالعلم ، من بـاب تسمية المتعلق باسم التعلق ، لأن العلم يتعلق بالمعلوم ، فأطلق عليه وهو مجاز شائع ، لأن اطلاق المصدر على المعقول كثير ، كضرب الامير ونسج اليمن ، وكقوله تعالى : « هذا خلق الله » أو أن المراد ، الاخبار ، بأنه يتعلق علمنا به تنجيزيا فيما لا يزال ، كما تعلق به صلاحيا فى الأزل •

الثانى : الضرورى •

يطلق على لأربعة معان :

الأول : ما ليس مقدورا بالقدرة الحادثة •• ونقيضه المكتسب كما مر ، وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم ، بل يقال حركة ضرورية •

الثانى : ما علم بغير دليل .

الثالث : ما علم من غير تقدم نظر ، وهذان مخالفان بالعلوم .

الرابع : ما قارنه ضرر وحاجة ، كعلم الانسان بجوعه وألمه ، وهذا الاجر هو المستحيل فى حق علمه تعالى دون الثلاثة الأول ، ولأجله امتنع الأطلاق لفظ ضرورى عليه ، وكذا لفظ البديهى وان كان لا يقترن بضرر ولا حاجة ، وانما يستحيل ايضا الاشارة بالحدوث ، اذ يقال بده النفس الأمر اذا اتاها بغتة بلا سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن وجوده ، والسهو والغفلة ، يستلزمان الانصاف بالجهل ، ولأن ما سهى الانسان عنه أو غفل ، انعدم علمه به ، وذلك كله محال عنه تعالى ، والسهو أكثر ما يستعمل غرفا فى الذهول مع اعتقاد ما يضاره ... والغفلة أعم وأن تقاربا فى المعنى ومن ثم جمعنا بينهما .

الثالث : انما استحال على قدرته ان تحتاج الى آلية أو معاونة ، لأن ذلك يقضى الى حدوثها ، اذ يكون قادرا عند وجود الآلية أو المعاون عاجزا عن عدمهما ، ولا يجاب بادعاء قدمهما لما علم من وجوب حدوث ما سواه تعالى ... وأيضا التوقف تعلق قدرته بممكن على واسطة آلية ، يفعل بها ، أو معين يشاركه ، لزم توقف باقى الممكنات على مثل ذلك ، لوجوب استوائها بالنسبة الى قدرتــه ، فيؤدى الى التسلســل ، لأن الوسائط المقدرة من جملة الممكنات الحادثة ، اذ لا يجب الوجود الا لذاته العلية ، ولصفاته التى هى عينها ، على معنى الاختبار السابق ، فيجب ان يتوقف ايجادها أيضا على وسائط أخرى حادثة ، ثم كذلك ، وبهذا تعلم ان اختياره سبحانه لا لأيجاده ممكنا مــع ممكن آخــر ، كاختياره

ايجاد الشبع من الاكل والرى مع الشرب والاحراق مع مس النار ، وتفريق الاجزاء مع حد السبق ، ، ونحو ذلك مما لا ينحصر لا يدل جميع ذلك على ان لتلك الامور المقارنة تأثيرا فيما أقترنت به ، لا استقلالا ولا معاونة بل وجودها وعدمها بالنسبة الى التأثير سواء ، فايجاده عز وجل ممكنا مع ممكن يقارنه ، كايجاده له منفردا بغير ممكن أخر ، فتعالى الله ان يكون فعله بواسطة أو بعلاج أو بكاف ونون ، خلافا للكرامية فى زعمهم انـــه لا بد فى حصول المحدثات من تجدد كاف ونون وارادة فى ذاته تعالى •

الرابع : انه يستحيل ان يكون ارادته تعـــالى لغرض يبعثه عـلى ايجاد الفعل ، اذ هو محال فى حقه تعالى ، سواء كان راجعا اليه أو الى خلقه ، اما على وجه الاستحالة فى الراجع اليه ، فلانه أن كان قديما وجب قدم العالم ، ولزم الفعل بالايجاب ، وجاء مذهب الحكمـــاء ، وان كـــان حادثا يتصف به بعد الايجاد ، لزمه نقصه وحاجته قبل ايجاده •

افعاله التى حصلت له غرضه ، ولزم اتصافه بالحـــوادث لتجدد الكمالات له حينئذ بواسطة خلقه ، وذلك مفض الى حدوثه ويتعالى عن ذلك من لا أول لوجوده ، واما وجه الاستحالة فى الراجع الى خلقه ، فلانه تعالى لا يجب عليه مراعات الصلاح والاصلح كما سيأتى وكذا يستحيل عليه أن يكون سميعا بأصمخة ، واذان وبصيرا بحدقة واجفان ومتكلما بشفة ولسان •

المقصد الخامس عشر : يجب عليك أن تعتقد وحدة الصفات ، بمعنى ان كلا من القدرة والارادة والعلم وسايرها واحدة ، خلافا لابى سهل الصعلوكى من الاشاعرة ، وزعمه ان علمه تعالى متعدد ، وان تعتقد عدم النهاية فى متعلقاتها ، وقـــد مر مـــا تتعلق به القدرة والارادة والعلم ،

واما السمع والبصر فيتعلقان بكل موجود على المختار ، خلافا لمن خصصهما بالسموعات والمبصرات ، ورد ما قاله الصعلوكى بانه يدخل مالا نهاية له فى الوجود ، وهو محال ، وبانه مخالف للاجماع •

فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة علمه تعالى • مع انه عالم بما سيكون ، وبالكاين والعلم بالاول مغاير للعلم بالثانى ، لان العلم بما سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم ، والعلم بكونه يستلزم وجوده ، فلو كان عينه لزم ان يكون احداهما تعلق بالشىء على خلاف ما هو عليه •

قلنا : ان البارى سبحانه فى الازل ، يعلم وجود الشىء مضافا الى وقته المعين ، كما يعلمه مضافا الى محله المعين ، ويعلم انه معدوم قبل وجوده ، وان كان معا لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده ، فليس علمه مظروفا بالزمان ، بل علمه تعلق بايجاد الموجود مضافا الى الزمان ، فان الاضافة اليه صفة للفعل ، لا ظراف العلم ، فليس علمه زمانيا ، فيوصف بالماضى والحاضر والمستقبل ، وانما نشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق المخصوص بالقول اللفظى ، فان تقدم زمان الاخبار عن وجود ذلك الفعل سمى الاخبار مستقبلا ، وان تأخر سمى ماضيا ، وان قارن سمى حالا ، فالماضى والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه ، ما تعلق العلم بوجوده فى الزمان المعين فشىء واحد •

وتقرير ذلك انا لو فرضنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس ، من يوم كذا باخبار صادق ، وفرضنا دوام ذلك العلم من غير أن يعرض لنا سهوا ، وعقله لم يحتج فى قدومه الى تجدد علم بقدومه ، بل ما

وقع هو ما علمناه قبل ان يقع ، فمتعلق العلم بما سيكون ، والكاين شئ واحد ، وهو قدوم زيد فى وقت كذا •

تنبيهات الاول : نقول اما عدم النهاية فى متعلقات الصفات ، فلانها لو اختصت ببعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه ، وافتقرت الى مخصص •

وبيانه : ان تقول ، لو اختصت صفة من المتعلقات ببعض ما تصلح له لانقلب الجائز مستحيلا ، والتالى باطل ، فالمقدم مثله •

وبيان الملازمة ان البعض الذى لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها ، هو فى صحة تعلقها ، مثل الذى تعلقت به فقصرها فى التعلق على غيره ، منع لما علمه علمت صحته فتخصيص الصفات بعض ما جاز ان تتعلق به يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع ، بالنسبة اليها ، وذلك يوجب حدوثها ، وقد عرفت استحالته •

لا يقال جاز التعلق بالجميع ، لكن منع منه مانع ، لانا نقول المانع ان صاد الصفة لزم عدمها ، وعدم القديم محال ، والا فلا اثر له وانصافا فالتعلق نفسى ، يستحيل ان يمنع منه مانع ، والمانع فى حقنا انما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة الينا ، بدليل صحة ذهولنا عن احد المعلومين ، مع بقاء الاخر لا تعلقها •

الثانى : دليل وجوب وحدة الصفة ، انها لو تعددت بتعدد متعلقاتها للزم دخول ما لا نهاية عددا فى الوجود ، وانه محال ، والا لم يكن لبعض

الاعداد ترجح على بعض ، فيفتقر فى تغيير بعضها الى مخصص ، وذلك يوجب حدوثها ، وقد تبين وجوب قدمها . هف .

فتعين اذا وجوب وحدتها .

فان قلت العلم فى حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقة ، وكذا غيره ، فلو قام العلم مثلا فى حقه تعالى مقام معلوم ، لجاز ان يقوم فى حقه تعالى مقام القدرة ، وساير الصفات ، مجامع قيامه مقام صفات متغايرة ، بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته تعالى ، مقام الصفات كلها ، وذلك مما ياباه كل .

قلنا : الفرق أن التغاير فى العلوم الحادثة لأجل التغاير فى المتعلق ، مع الاتحاد فى النوع ، فحيث فرضت الوحدة فى العلم مثلا أزال التغاير ، أما العلم والقدرة وسائر الصفات فمتغايرات بحسب مفهوماتها فى حقائقها وتعلقاتها من وجود ثمراتها من خصوص الذات ، فلو قام بعضها بذلك الاختبار مقام بعض ، لزم قلب الحقائق ، والحاصل أن قيام الواحد مقام العدد عند التحاد النوع جائز ، لأنه لا يوجد قلب حقيقة ، بخلاف قيامه مقامه عند الاختلاف فى النوع كالعلم والقدرة مثلا ، فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامها لانه يوجب قلب الحقائق واجتماع متضادين فى شىء واحد وذلك مما لا يعقل .

الثالث : ان كيفية تعلق المتعلقات بمتعلقاتها ليس من مدارك العقول ، سواء قلنا أن التعلق نفسى أو نسبة واضافة ، .. وكذا فى التنجيزى والصلاحى ، سواء كانت المتعلقات من المؤثرات أو ... لا ؟ ولو سئل عاقل عن كيفية تعلق القدرة القديمة بمقدورها ؟ لم يمكنه عن ذلك جواب الا

العجز وامتناع معقولية ذلك ؟ بل ... ولو سئل عن كيفية قيام الاعراض المشاهدة بالحس بالجواهر ؟ لما أمكنه معقولية ذلك أبدا ، فكيف يتعلق المتعلقات بالمقتضيات الخارجة عن محالها ، فهو طلب كيفية فيما لا تدرك له كيفية ، وقد قامت الادلة العقلية والنقلية ، وشهدت الافعال الحسية على اثبات مفهومات الصفات ، واعتباراتها ، وتعلق المتعلق منها ، فـلا يجب علينا علم بازلها تعلقا ولا كيفية فى الأزل ، وفيما لا يزال فان الجهل بامثال هذا غير مضر فى العقائد ... ، وكذا لا يجب علينا ان نعلم ، ان المتعلقات هل تعددت واتحدت ؟ ولأيها تجـددت باعتباراتها نسـبة أو اضافة أو لا تتجدد ؟ باختبار أن التعلق نفسى ولا أنها تتعلق بالمعدوم ، فى الأزل ، على تقدير وجوده فيما لا يزال ضرورة انه لم يتنجز أو تتجدد فى وقت وجوده ، فأن ذلك كله من مواقف العقول خير مضر أيضا .

الرابع : انه ليس المراد من قوله تعالى « اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون » ، أن الممكن يحدث ويتكون بالامر لأن الكلام غير المؤثر فى الايجاد ، وانما الحدوث بالصفة المؤثرة كما مر ، ولا استحالة اقتضاء أمر المعدوم على سبيل التنجيز ، وانما يتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا لا تنجيزيا ، وأنما ذلك تمثيل لسرعة نفوذ قدرته وارادته فى الكائنات ، وعدم تعاصيها على مشيئته سبحانه من غير علاج ولا تعب ولا تغيير لذات ولا صفة ، والمعنى انه اذا أراد وجودها أن تكون فى ذلك بمنزلة مالم يصدر منه سبحانه لها على سبيل الفرض والتقدير سوى مجرد أمرها بأن توجد ، فاجابت بأن وجدت لنفسها على حسب ما أراد منها من بطء أو تعجيل ، أو ليس المراد من ذلك ما يظهر من الكلام من صدور الامر منه تعالى للكائنات بلفظ « كن » ، اذ أقتضاء أمر من المعدوم واجابته بامتثال ذلك فى حال العدم مما لا يعقل .

المقصد السادس عشر : فى اسمائه تعالى قال المحقق الشماخى ، اعلم ان الناس اختلفوا فى الاسم والمسمى والتسمية فقال بعضهم ، الاسم ، هو المسمى ، وبعضهم قال ، الاسم ، هو التسمية وبعضهم ، الاسم غير واحد منهما ، وبعضهم يقول ، تارة يكون هو المسمى ، وتارة يكون التسمية ، وتارة يكون غيرهما ، قال ، ولا يتبين هذا الا بالكشف عن معانيها ، فيقال ، أن الاشياء لها وجود فى الاعيان ، وهو الاصلى والحقيقى ، كذات زيد مثلا ، ولها وجود فى الاذهان وهو الوجود العلمى والصورى ، لأن صوت المعينات الخارجية تنطبع فى الاذهان ، ولها وجود فى اللسان وهو اللفظى الدليلى وهو الذى يركب من الاصوات ، وهو دليل على ما فى الذهن وما فى الذهن صورة دالة على ما فى الخارج وما فى الخارج هو الحقيقة تدركه أنت انه طويل أو قصير يقظان أو نائم حى أو ميت ••• ، الى غير ذلك ، فاللفظ موضوع للدلالة ، وله واضع ، وموضع له ، فالواضع له هو المسمى بلا خلاف ، والوضع هو التسمية والمضوع له ، هو المسمى ، فاذا قلت ، سمى فلان ابنه زيد ، ففلان هو الواضع ، والمسمى فعله هو التسمية ، وذات زيد هو المسمى ، ولفظ زيد وهو الحروف المقطعة ، هل يطلق عليه الاسم أم لا ؟ ••• والصحيح أنه يطلق وعليه أدلة :

الأول : انك اذا نظرت الى شخص فيقول ما اسمه ؟ اذا جهلت اللفظ الدال على ذاته •

الثانى : انك تقول : اعجمى هذا الاسم أم عربى ؟ وان كان مدلوله على خلاف ذلك •

الثالث : انك تقول : اذا جهلت ذات « زيـد » قلت من هـو ؟ واذا جهلت الدال عليه قلت ما هو ؟

الرابع : انه اذا كان شخص جميل وضع له لفظ قبيح يدل عليه ، قلت : اسم قبيح واذا كان كثير الحروف قلت : اسم ثقيل الى غير ذلك .

الخامس : انك اذا نظرت فى حد الاسم وحقيقته ، وجدته راجعا الى اللفظ ولم يجده أحد بما يدل على المسمى ، وهذا كما قال كاف لمن كان بصير أو نظيره الحركة هى : النقلة والمتحرك ، هو الفاعل والتحريك فعله والمحرك هو المفعول به ، وهو الشىء الذى فيه الحركة ... فان قلت كيف وجه من يقول الاسم هو المسمى ؟ قلت ، اذ قلت رأيت اليـوم « زيدا » ، تصور المخاطب بهذا صورة ذاته ، فصارت حقيقة فى نفوس السامعين وكذا .. اذا قلت : خرج عمر ، والله ربنا خالق كل شىء ، قال : ولهذا قال : اصحابنا : من قال الله مخلوق فهو مشرك وهذا مجمع عليه ، واختلفوا هل ذا من باب الحقيقة ؟ وان الاسم هو المسمى ؟ أو من باب المجاز ، وان الاسم هو اللفظ ، وانما اطلقت الالفاظ على المعانى ، لغيبها عن الحواس وعدم مشاهدتها ، لأنه لو كانت الاشياء كلها بحيث تدركها الحواس ولا تغيب عنها ، لما وضعت الاسماء ولما احتيج اليها ، ولكن لما كانت تغيب عن الحواس بل أكثرها غير مشاهد وضعت الاسـماء لاجل ذلك لتنوب من النفوس مناسب المعانى ، فصار من سمع الاسم تصور المعنى ، فكأنه يشاهد ويراه ، فقيل : الاسم هـو المسـمى لضرب من التأويل ، يعنى مجازا مرسلا ، من باب اطلاق السبب على المسبب ، فان اللفظ غالبا هو السبب فى فهم المعنى ، وايضا انك اذا قلت « زيد » حى ومتحرك كان الحى والمتحرك وما شاكلهـا من الاسماء المشـتقات هى

نفس المسمى لوجود الحياة والحركة وغيرهما فى المسمى حقيقة لا مجازا فيـــــه ٠

وحاصل ذلك ان الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه لشىء ، ولا شـــك ان تخصيص الاسم شىء مغاير للاسم كما تشهد بـــه البديهة ، وايضا التسمية كما فعل الواضع ، وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك ، ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظة « فرس » مثلا ؟ أهى نفس الحيوان المخصوص ؟ وغيره ؟ فان هذا مما لا يشبه على أحد ، بل النزاع فى مدلول الاسم ، أهو الذات من حيث هى هى ؟ أم هو الذات باختيار أمر صادق عليه عارض له يبنى عليه ؟ ، قـــال الأمدى ، اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى ، وذهب أكثر أصحابه الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة ، وان الاسم هو بنفس المدلول ، ثم اختلف هؤلاء ، فذهب « ابن فورك » وغيره ، الى ان كل اسم فهو نفس المسمى بعينه ، فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى ، وكذا قولك عالم أو خالق فانه يدل على الذات الموصـــوف بكونه عالـــا وخالقا ، قال بعضهم ، من الاسماء ما هو عين كالوجود والذات ، ومنها ما هو غير كالخالق والرازق ، فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق وخلقه غير ذاته ، ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته ، والاسم علمه الذى هو ليس عين ذاته ولا غيرها ٠

وذهبت المعتزلة ، الى ان الاسم هو التسمية ، ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من الاشاعرة ، وذهب بعضهم الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى ، فيطلق على كل منهما ، ويفهم المقصود بحســـب القرائض ٠

قال المحقوق السيد : ويكنى ما ذهب اليه ابن فورك ، هو مقتضى اطلاق اصحابنا رحمهم الله .

قال الشماخى : وغيره ، والخلاف لفظى ، وقيل بل هو معنوى وذلك انك اذا سميت شيئا باسم فالنظر فى ثلاثة أشياء ، وذلك الاسم وهـو اللفظ ومعناه قبل التسمية ، ومعناه بعدها وهو الذات التى أطلق عليها اللفظ والذات ، واللفظ متغايران قطعا والنجاة انما يطلقون الاسم على اللفظ ، لأنهم اما يتكلمون فى الالفاظ ، وهى غير المسمى قطعا عند الفريقين ، والذات هى المسمى عند الفريقين ، وليس هو اللفظ قطعا ، والخلاف فى الامر الثانى ، وهو معنى اللفظ قبل التسـمية ، فعلى قواعـد المتكلمين يطلقون الاسم عليه ، ويختلفون فى انه الثالث أم لا ؟ فالخلاف عندهم فى الاسم المعنوى هل المسمى أم لا ؟ .. لا فى الاسم اللفظى .

تنبيهـــات :

الأول : اعلم ان النكار ، ممن يريد بالاسم اللفظ ، ويريد به اصحابنا المعنى ، وقد يطلق الاسم على اللفظ ، وذلك عند أهل اللغة والنحو ، قال الشماخى : واصحابنا يقولون فى كتبهم باب تفسـير الاسماء الحسـنى وقوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » الآية يأتى من بعد اسمه أحمد ، وهو كثير ، بل حدود الاسم عند اصحابنا كافة ، انما هو مما يفهم منه ، ويظهر انه اللفظ ، اذا تأملت فافهم الى ان قال : ولا يمنعون اطلاق الاسم على اللفظ البتة ، بل قد يمنع ، وقد يجوز قال : فان قلت لم جعلت « قل ادعو الله » الآية من هذا القبيل ، وادعوا هنا متعد الى واحد ، والذى بمعنى سمى يتعدى الى الاثنين والاصل عدم التقدير ...

قلت : لو حمل على غير معنى ، سمى للزم ، أما الشرك ان جعلت مسمى الله غير مسمى الرحمن ، أو عطف شيء على نفسه ان كان عينه ، وكلاهما معلوم البطلان ، وأصح العطف بالواو باعتبار الصفات ، فلا يصح بأو البتة ، لانها لاحد الشيئين المتغايرين ، •• وايضا ان التنجيز يكون بين الشيئين ••• وايضا يمنعه « أياما تدعـوا » لان أيا تكون لواحـد من جماعة أو جزء من أجـزاء ، والتنوين عوض ، وأمـا توكيد أى هـذين الاسمين سميتموه وذكرتموه ، وايضا « فله الاسماء الحسنى » فـان الجمع والتأنيث فيه راجعا الى اللفظ وكـذا « ولله الاسماء الحسـنى » « وذروا الذين يلحدون فى اسمائه » ، وهذا كله يراد به اللفظ فى الظاهر ، قال بعض المفسرين : الاسماء ها هنـا بمعنى التسـميات اجماعـا من المتاولين لا يمكن غيره ، والإلحاد انما هو فى التسمية ضرورة انه الجور والميل والانحراف من جهات العرب كما علم فى محله •

الثانى : اعلم انه ليس فى وصف الله تعـالى بأنه الأول والآخـر والظاهر والباطن ، وبأنه قريب بعيد ، من اجتماع الوصف له والمتضادين شيء ، كما قد يتوهم اذ ليس فى وصفه بواحد من ذلك ما يمنع وصفه بمقابلة ، فان الاول من تأويل القـديم ، ولذلك لا يقال لغـيره أولا الا بصلة كأضافة كاول قومه أو أخوته والاخر من تأويل الباقى كذلك ، والظاهر بالدلائل عليه والباطن عن درك الحواس ومشاهدة الخلق ، أو الظـاهر الذى يعلم ولا يخفى ، والباطن الذى يعلم ولا يشاهد ولا يجاهد ••• وفى القريب والبعيد تأويلات •• احدها انه قريب ، أى غير منفصل عن الخلق ، لاستلزام الانفصال العزلة والفرجة بينه وبين خلقه وكل ذلك من صفات الاجرام •• وبعيد أى غير ملتزم بالخلق وغير مماس له ، كذلك

فالقرب والبعد صفتان له موجبتان ، ففى الانفصال والالتزاق عنه تعالى ، اذ كلاهما من صفات الاجسام •

وثانيها : انه قريب لا على الالتزاق والماسة ، وبعيد لا على الانفصال والمفارجة ، كما هما فى شأن الخلق ، بمعنى ان قربه وبعده على غير معنى قرب الخلق وبعده •

وثالثها : انه قريب المعرفة ، بالدلائل وبعيد المعرفة ، بالمشاهدة بالحواس •

ورابعها : انه قريب فى استيجاب الاتصاف بالوحدانية ، وسائر كمالاته التى يتصف بها ، وبعيد مما يتصف به المحدث ، بمعنى انه لا يشبهه بوجه من الوجوه ، كما يقال انه داخل فى صفات القدم وخارج من صفات الحدث •

وخامسها : انه قريب فى الاجابة لعباده اذا دعوه ، وبعيد النظر الى الكفار بالرحمة الخاصة ، وقد يقال انه قريب من اوليائه بعيد من اعدائه •

وسادسها : انه قريب من جميع خلقه ، بمعنى انه لا يخفى عنه منهم خافية ، ضرورة ان الخلق صنعته والصنعة لا تغيب عن صانعها ، وبعيد من الاتصاف مما يتصف به خلقه ، ولا يخفى انه فى بعيد يتكرر مع التأويل الرابع ، ولم يظهر لى فيه وجه يغاير الوجوه السابقة ، وكذا جميع ما يوهم الانصاف له مما يوجب اجتماع متضادين كالحب والبغض والرضى والسخط والولاية والعداوة كما مر ، فلاختلاف متعلقى كل من

المتقابلين يندفع اجتماع التضاد كما بيناه ، ولا تتقلب صفاته ، فلا يقال أحب بعد ما عادى ولا رضى بعد ما سخط ، فى امثالها وصح ذلك فى افعاله كما يقال أمات بعد ما أحيا ، وأحيا بعد ما أمات ، أو بعد مالم يحيى ، وأمر بعد ما نهى ، ونهى بعد ما أمر أو أمر بعد مالم يأمر ، ونهى بعد مالم ينه واثاب بعد مالم يثب ، وعاقب بعد مالم يعاقب ، فى امثال ذلك والله أعلم .

المرصد الثالث : فى وجوب الوحدانية لله تعالى مطلقا وفيه مقاصد :

الأول : فى معنى الوحدة ، وفى اقسامها ، أما معناها فقال : البيضاوى ، هى كون الشىء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة فى الماهية ، وتعريفه ، كما قيل : شامل الواحد الحقيقى ، وهو مالا يقبل القسمة اصلا ، وللواحد الاضافى وهو ما يقبلها ، لكن لا الى أمور متساوية فى الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة ، من يد ورجل ونحوهما ، فانها غير متساوية فى الماهية ، ولكنه يخرج عن تعريفه ما انقسم الى أمور متساوية فى الماهية ، كجمع نقط من عسل أو ماء ونحوهما .

وقال : الفخر ، الواحد فى اصلاح المتكلمين ، هو الشىء الذى لا ينقسم ، واحترز بذلك من اصطلاح الفلاسفة ، فان الواحد عندهم يطلق على أمور تعرف مما يأتى ، وبالذى لا ينقسم من المنقسم كالجسم ، فانه يقبل القسمة ، فلا يسمى واحد عند المتكلمين وان كان يسمى فى اللغة ، وعند الفلاسفة .. وقد اختلف فى الوحدة ، فقيل هى صفة سلبية ، وهى عبارة عن سلب الكثرة ، وهو التحقيق ، وقيل صفة نفسية .

واقسام الوحدة كثيرة ، الواحد الحقيقى ، والواحد بالشخص ، والواحد بالنوع ، والواحد بالجنس ، والواحد بالفصل ، والواحد بالعرض ، ثم الواحد بالشخص ، اما واحد بالاتصال أو بالاجتماع ، ويسمى الواحد بالتركيب والارتباط أيضا ، ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول أو بالموضوع ، فهذه اقسام ثمانية ، ووجه التقسيم اليها ان الواحد اما أن يكون بحيث لا ينقسم بوجه ما أولا ، والاول : الحقيقى ، والثانى : اما أن يكون بحيث يمتنع حمله على كثير كزيد فهو الواحد بالشخص ، واما أن يكون بحيث لا يمتنع ، ولا بد أن يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه ، ويجب تغاير الوجهين لتنافيهما ، واذا كان كذلك فجهة الوحدة اما أن تكون نفس الماهية لعروض الكثرة أو جزءا منها أو خارجا عنها .

والاول ، هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو فى الانسانية .

الثانى : وهو جزء من الماهية ، اما أن يعم حقيقتين فأكثر ، وهو الواحد بالجنس ، كاتحاد الانسان والفرس فى الحيوانية ، أو يختص بحقيقة واحدة ، وهو الواحد بالفصل ، كاتحاد زيد وعمرو فى الناطقية .

والثالث : وهو الواحد بالعرض ، قسمان ، لانه اما أن تكون جهة الاتحاد فيه محمولة على المتعدد ، كاتحاد القطن والثلج فى حمل البياض عليهما ، وهو الواحد بالمحمول ، أو موضوعة له كاتحاد الكاتب والضاحك فى وضع الانسان لهما ، بمعنى أنهما يحملان عليه وهو الواحد بالموضوع ثم الواحد بالشخص القابل للقسمة ، اما أن تكون الاقسام التى تحصل فيه بالقسمة متشابهة بالاسم والحد ، وهو الواحد بالاتصال ، سواء

كان قبوله للقسمة لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم البسيط فانـــه يقبلها بواسطة المقدار ، أو تكون الاقسام فيـــه مختلفة كالبدن المنقســـم الى الاعضاء ، وهو الواحد بالاجتماع ، وبالتركيب وبالارتباط أيضا ، واذا عرفت هذا فاعلم ، أن المراد من كونه جل وعلا واحدا نفى قبوله الانقسام ونفى نظير له فى الالوهية .

وحاصله ، بقى الكمية ، والمنفصلة ، وفى معنى نفى النظير له فى ذلك عنه ، نفى شريك معه فى جميع الممكنات ، فلا مؤثر فيه سواه ، فهو الواحد فى ذاته ، أى غير مؤلف من جزءين فأكثر ، والواحد فى صفاته ، فلا مثل له فيها ولا نظير ، والواحد فى أفعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير ، والواحد فى عبادته ، بمعنى أنه لا مستحق للعبادة سواه .

كما حكى من رابعة العدوية وهى من الخواص أنها قالت : يا رب ما عبدتك طمعا فى جنتك ولا خوفا من نارك ولكن وجدتك أهلا للعبـــادة فعبدتك ، وليست الواحدة الثابتة لذاته بمعنى تناهيه فى الدقة والصغر ، الى حد لا ينقسم ، والا للزم أن يكون تعالى جوهرا ، ولا بمعنى من المعانى ، لأن المعانى لا تقبل القسمة لذاتها ، والا للزم أن يكون صفة غير قائم بنفسه بل محتاجا الى محل يقوم به .

وبالجملة فالمقطوع به شهادة البراهين العقلية والقواطع السمعية ، انه جل وعلا ، ذات قائم بنفسه مستغن عن المحل والمؤثر ، لوجوب وجوده موصوفا بما لا يحاط به من صفات الاجلال والاكرام ، ليس بصفة من الصفات ، ولا بجرم تجرى عليه الحوادث والتغييرات ، ولا تمر عليه الأزمنة ولا يتخصص بالجهات ، لا يقبل افتقارا ولا اجتماعا ولا صغرا

ولا كبرا ولا مثل له ولا نظير ولا ضد ولا وزير ، كل الممكنات مفتقرة اليه وهو الغنى عن جميعها ، وهو على كل شىء قدير •

تنبيه ، البسيط فى اصطلاح الحكماء ، هو الذى لا يتألف من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء والعسل والمركب ما يقابله كالحيوان •

المقصد الثانى : يجب أن يكون الله تعالى واحدا ، اذ لو كان معه ثان للزم اما عجزهما أو عجز أحدهما عند الاختلاف ، أو قهرهما أو قهر أحدهما عند الاتفاق الواجب ، مع استحالة ما علم امكانه لكل واحد منهما ، للاستغناء بكل منهما عن كل منهما ، فان لم يجب اتفاقهما ، بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول •

وبيان ذلك ، أن الكلام هنا مرتب على ثلاثة مطالب :

الاول : اقامة البرهان على وحدة الذات ، بالمعنى السابق •

الثانى : نفى النظير أو قسم له فى الألوهية ، وفى معناه انفراده بايجاد جميع الكائنات ذواتا كانت أو أفعالا ، وعدم اسناد التأثير لغيره فى شىء من الممكنات •

الثالث : وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث ، فلا مثل له منها كما أنه لا ضد له فيها ، أما المطلب الاول : فقد سبق الكلام عليه ، عند ذكر تنزيهه تعالى عن الجرمية والتركيب ، وأما الثانى ، فتعرض له هنا ، فنقول : الدليل على نفى شريك له تعالى فى الألوهية ، أنه لو كان معه إله آخر لم يخل ، اما أن يختلفا فى الارادة على حكم التضاد ، أو

يتفقا ، والتالى بقسميه محال ، فالمقدم مثله أما الملازمة ، فدليلها ، ما سبق من وجوب عموم تعلق ارادته تعالى وقدرته وسائر صفاته المتعلقة فلو كان ثم الهان ؟ لوجب تعلق ارادة كل منهما ، وقدرته بكل ، ومهما تعلق بالفعل ارادتان ، لـم يخل من الاتفاق عليه ، أو التباين ، وأما بطـلان التالى ، فبطلان طرفيه ، وهما الاختلاف والاتفاق .

فوجه بطلان الطرف الاول : وهو الاختلاف أن تقول : لو اختلفا فى الفعل ، بأن يريد أحدهما وجود الجسـم والآخر عـدمه ، أو يريد أحدهما تحركه والاخر تسكينه ، للزم عجزهما معا ، أو عجز أحدهما مع زيادة مستحيلات سيذكرها ، وذلك لان نفوذ ارادتيهما معا مستحيلا ، لما يؤدى اليه من اجتماع النقيضين ، أو ما فى حكمهما ، فيكون الجوهر فى الزمان الواحد موجودا معدوما أو متحركا ساكنا ، وذلك لا يعقل فاذا لا بد من تعطيل النفوذ لاحدى الارادتين أو لكليهما ، فان تعطلتا معا لزم عجز الالهين لتعذر الفعل من كل منهما ، ويلزم أيضا عليه خلو المحل عن النقيضين ، وأيضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الى نفوذ ارادة الاخر وقدرته ، فاذا لم تنفذ الارادتان ، فان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ، ان ثبت المانع أو حصول المانع من غير مانع ، ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة أوجه من الاستحالات ، كلها تلزم على تعذر تعطيل الارادتين ، وأما ان كانت ارادة واحد منهما خاصة ، هى المتعلقة فهو مستحيل من أوجه .

أحدهما : يلزم عليه عـدم عموم تعلق ارادة الاله قدرته ، وقـد أسلفنا أن ذلك مستحيل ، واذا استحال لم يمكن أن يكون أحد الالهين أقدر من الآخر .

ثانيها : أنه يلزم عليه عجز من تتعذر ارادته ، مع كونه الها ، والعجز على الاله محال ، لما سيأتى .

ثالثها : أنه يلزم عليه عجز الاله الذى نفدت ارادته أيضا ، لأنهما مثلان ، فيجب لاحدهما ما وجب للاخر .

رابعها : أنه يلزم عليه الترجيح لاحد المثلين على مثله بصفة من غير مرجح ، فان فرض المرجح لزم حدوثهما ، ونقلنا الكلام الى الثانى فيلزم التسلسل .

وأما بطلان الطرف الثانى من التالى وهو الاتفاق فمن أوجه ، ذلك أن الاتفاق اما أن يكون واجبا ، أو جائزا ، فيلزم فى الاتفاق الوجب أن يكون كلّ منهما مقهورا غير مختار ، ان كان كلّ منهما لا يقدر على مخالفة الاخر ، وان كان أحدهما يقدر عليها دون الاخر ، لزم قهـر الـذى لا يقدر عليها ، ونفى كونه مختارا ، لأن المختار هو الذى يتأتى منه الفعلّ ، أو التركّ ، فاذا كان اتفاقهما معا وأحدهما واجبا لم يتأت من المجبور منهما ترك ما أختاره الاخر ، فكيف وربك يخلق ما يشاء ويختار ، وأيضا يلزم من قهر أحدهما قهر الاخر ، لانه مثله ، ويلزم الافتقار الى المرجح وفى تخصيص احد المثلين بما لم يثبت لمثله ، ويلزم أيضا فى الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلا ، لان كلّ واحد منهما اذا نظرنا اليه منفردا أمكن أن يوجد كلا من الحركة والسكون مثلا ، لانه اله لا جزء اله ، فاذا فرضنا تعلق ارادة أحدهما بخصوص الحركة مثلا ، صار وقوع السكون الممكن من الاخر مستحيلا ، وذلك قلب الحقائق ، وأيضا كون المانع له

تعلق ارادة الاخر بضـده ، يلزم منـه ايجاب المـانع حكم المنع مالم يقم به ، وذلك كله محال •

يلزم أيضا فى الاتفاق الواجب ، عدم تحقق وجوب الوجود لكـل منهمـا ، لأن تحقق وجوب الوجود آنما يثبت للالـه ، من حيث توقف وجود الحوادث ، عليه ، لئلا يلزم الدور والتسلسل عند تقدير جواز وجوده ، فاذا قدر أن ثم الهين لم ينفردا أحدهما عن الاخر بشىء ، بل هما متفقان أبدا ، لزم عدم توقف الحوادث على خصوص كل واحد منهما ، فـلا يتحقق وجوب الوجود لكل منهما ، اذ على تقدير عـدمه تستغنى الحوادث عنه بصاحبه ، والالـه متحقق وجوب وجوده ، وهـذا معنى قولنا ، ، فيما سبق للاستغناء بكل منهما على الخصوص •

فان قلت : يكون وجوب الوجود متحققا لاحدهما لا بعينه ، قلت : فيثبت جواز الوجود لاحدهما لا بعينه ، وتماثلهما يمنع اختلافهما فى فى الجواز والوجوب ، فان قلت : تمنع أن الفعل يستغنى بأحدهما عن الاخر ، بأن لا يوجد الا بهما فوجودهما واجب ، قلت ، فيلزم أن يكون كل منهما جزء الاله لا الها ، فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم ، وجزء الارادة الى غير ذلك مما لا يقول به الا معتوه ، أو مبرسم ، واذا كان تركيب الاله من جزءين متصلين محالا ، فما بالك من تركيبه من جزءين منفصلين •

ويلزم أيضا من وجوب استبداد الحوادث بكل منهما على الاخر أن تكون محتاجة الى كل منهما غنية عن كل واحد منهما ، وهو جمع بين متنالبين ، وهذا اللازم كما قيل ، أقوى من الذى قبله ، لأن السابق قد

يرعى فيه أنه من باب التمسك ، بعكس الدليل ، والمراد من قولنا وان لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما : لزم قبولهما العجز ، وعاد الاول أنه هو النوع الثانى من نوعى الاتفاق ، وهو الاتفاق الجائز ، فقد ذكرنا فى وجه بطلانه أنه يلزم فيه ما لزم فى الاختلاف من عجزها ، أو عجز أحدهما ، أعنى مع سائر الاستحالات التى ذكرناها هنالك ، وذلك ظاهر لانه كلما كان الاتفاق جائزا كان الاختلاف جـائزا ، لان جـواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الاخر ، لكن التالى باطل لما مر من استحالة الاختلاف من أوجه ، فالمقدم مثله ، وهو كون الاتفاق جائزا محال .

وبعبارة أخرى : أن تقول : كلما جاز اتفاقهما ، جاز اختلافهما ، وكلما جاز اختلافهما ، لزم قبولهما العجز ، لان الاختلاف ملزوم للعجز ، فالقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة ، أن القابل لملزوم الشىء قـابل للازمة ، فينتج اذن كلما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز ، وهذا التقدير أنسب لما قدمناه صدر البحث .

المقصد الثالث : أنه يلزم أيضا فى الاتفاق ، سـواء قدر واجبا أو جائزا العجز ، لان الفعل يستحيل عليه الانقسام فيتمانعان فيه ، فيلزم عجزها أو عجز أحدهما كما فى الاختلاف ، والاختلاف على الاله محال ، لانه يضاد القدرة ، فان كان قديما لزم استحالة عدمه ، فيجب أن لا يقدر هذا الاله على شىء دائما ، وان كان حادثا فضده ، وهو القدرة قديمة ، فيستحيل عدمها فلا يوجد العجز ، وأيضا يستحيل اتصاف الاله بصفة حـادثة .

وحاصل ذلك ، أن الاله لو اتصف بالعجز ، لكـان ذلك العجز امـا

حادثا أو قديما ، ضرورة أن كل موجود منحصر فى القسمين ، لكن كونه قديما محال ، لأنه يؤدى الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة ، وقد عرفت وجوب كونه قادرا ، وذلك لانه لو اتصف بها مع العجز ، لزم اجتماع الضدين ، وان اتصف بها مع عدم العجز ، لزم اجتماع الضدين ، وان اتصف بها مع عدم العجز ، لزم انعدام ما ثبت قدمه ، وكذا أيضا كون العجز حادثا ، محال ، لأنه ان كان حادثا فضده ، وهو القدرة قديمة ، فان اتصف بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين ، والا لزم عدم القديم كما مر ، وأيضا فاتصاف الاله بالعجز الحادث محال لما سبق من وجوب القدم لجميع صفات ذاته ، واستحالة اتصافه بصفة حادثة ، وأيضا يستحيل أن يتصف الاله بالعجز مطلقا ، لانه فى حق كل حى نقص ، واتصاف الاله بالنقائص محال عقلا ونقلا .

واستدل على استحالة اتصاف الاله بالعجز ، بأنه لو كان عاجزا لكان عاجزا بعجز قديم ، لاستحالة اتصافه بالحوادث ، والعجز القديم محال ، لأنه يستدعى معجوزا عنه ، وهو لا يكون الا ممكنا ولا ممكن فى الأزل ، لا يقال ما ذكر لازم عليكم باثبات القدرة أزلا ، فان اثباتها يستدعى مقدورا ، وهو لا يكون الا ممكنا ، ولا ممكن فى الأزل ، فيلزم أن لا قدرة ولا قادر فى الازل لأنا نقول : معنى القدرة ، صفة يتأتى بها ايقاع الفعل ، ولا يلزم من الوصف على ما مر بالقدرة وجود المقدور بها ، بل يتأتى أن يفعل بها حيث يمكن الفعل ، والفعل فى الأزل محال ، فثبت أن القدرة الأزلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال ، فأما العجز فمعناه ، تعذر ما يحاول ايجاده ، فلا يثبت بمعنى الصلاحية ، لأن الصالح لأن يعجز لا يكون عاجزا فى الحال بل قادرا ، فالعجز اذن ، لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية .

تنبيهات ، الاول ، أنه يصح تعلق القدرة على معنى الصلاحية ، وعى معنى افعل ، بخلاف العجز لأن الصالح لأن يعجز ليس بعاجز فى الحال ، بخلاف من يتأتى أن يفعل فانه قادر ، فالقدرة للقادر مثلا ، ولله المثل الأعلى كالقلم يعده الكاتب ليكتب بـه فى الوقت الذى يصـح فيه الفعل ، هذا تقريب لفهم وجود القدرة فى الأزل مع عدم وجود الممكن فيه ، وقيل : القدرة للقادر حالة يحصل بها الايجاد ، كالسيف يحصل به القطع ، والقلم يحصل به الكتابة ، وليس من لوازمها التعلق ، بل صفة قابلة له ، يعنى التعلق التنجيزى ، وكذا الارادة أيضا تتعلق على المعنى الثانى ، بخلاف العلم فلا يتعلق الا تنجيزيا ، لأن المتأنى منه أن يعلم ليس بعالم كما مر فى العجز •

وأما السمع والبصر ، فلهما التعلق التنجيزى منه قديم ، وهـو تعلقها فى الأزل بالذات العلية ، فانك قد علمت مما مر أنهما يتعلقان بكل موجود ومنه حادث ، وهو تعلقهما بالممكن ، وقد يعبر عن هذا بالتعلق الصلاحى ، وهو ثابت فى الأزل ، وعلى القول بأن التعلق نسبة أو اضافة فلا اشكال فيه •

الثانى : انه قد يقال فى تعريف العجز ، بمـا مر تسامح فانه أمـر وجودى يضاد القدرة ، والتغير يشعر بالعدم ، وقد يتجوز باطلاق العجز على نفى القدرة ، كقولنا : فلان عاجز عن الصعود الى السماء والدخول فى الأرض ونحو ذلك •

نعم ، مذهب الحكماء ، أن العجز عبارة عن عدم القدرة ، عما من شأنه أن يقدر على الفعل ، والدليل ، عليه ، أنه مهما تصورنا هذا العدم ،

حكمنا بكونه عاجزا ، وان لم نعقل فيه أمرا آخر ، وذلك يدل على أنا لم نعقل من العجز الا هذا العدم ، واحتج الجمهور ، على أن العجز عرض موجود يضاد القدرة ، بالقطع بأن فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل •

المقصد الرابع : انه قد يقال : لا نسلم أنه يلزم من وجود اله ثان عجزهما أو عجز أحدهما ، لأن ذلك انما يلزم أن لو كان يجب أن يتعلق ارادة كل منهما وقدرته بمراد الاخر ومقدوره ، فلم لا يجوز أن يكون أحدهما قسما للاخر ، بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين ، كل واحد ينفرد بقسم منه ، فلا ينبغى تزاحم بينهما ولا تمانع ، حتى لا يلزم عجزهما أو عجز أحدهما •

فجوابه من وجهين ، الأول : أن القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعق ارادة الاله وقدرته ، فاذا يجب تعلق ارادة كل منهما بكل ممكن فيلزم التمانع كما مر •

الثانى : أن أحد النوعين الذى تعلقت به ارادة أحدهما أو قدرته ان كان مماثلا للنوع الاخر ، الذى هو مقدور الاله الثانى ، ومراده كأن يكون معانى الجواهر لزم عموم قدرة كلّ منهما ارادته للنوعين ضرورة أن القادر على أحد المثلين قادر على مثله ، وان كان مخالفا له كأن يكون أحدهما جواهر والآخر ، أعراضا فهو محال من وجهين ، أحدهما ، أن الجوهر والعرض مما لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، استحال تصور القدرة على أحدهما بدون الآخر ، وثانيهما ، أن التمانع لا ينتفى بذلك على تقدير تسليمه ، لأنه من الجائز أن يريد أحدهما وجود الجوهر ،

والآخر يريد عدم العرض أو بالعكس ، ونفوذ الارادتين معا محال ، فيلزم اما عجزهما ، أو عجز أحدهما ، قلت : ويصح أيضا أن يجاب عن هذا الايراد بأن اختصاص أحد الالهين بنـوع دون ، نظيره يلزم فيـه التخصيص بلا مخصص اذ ليس اختصاص أحدهما بنـوع بأولى من اختصاص الآخر به فان فرض ثم مخصص لهما بما اختصا به لـزم حدوثهما • فان قلت : لعل ذلك التخصيص باختيارهما •

قلت : لو صح لتأتى منهما تركه ، بأن يتصرف كل واحد منهما فى مقدور الآخر ومراده ، لكن التالى باطل لما يلزم عليه من التمانع ، فالمقدم وهو كون التخصيص باختيارهما باطل أيضا ، فتعين أن يكون التخصيص من الغير ، فلزم التخصيص بلا مخصص ، وكلا الامرين محال ، واذا عرفت بطلان أن يكون معه تعالى قسيم عرفت بطلان مـا ذهبت اليـه الثنوية القائلون بالهين تعالى عن ذلك ، وشبهتهم فى ذلك أن قالوا : انا وجدنا فى الموجدات الممكنة خيرا وشرا ونظاما وفسادا وخلافا ، واختلاف دلالة العقل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد ، فدل على أن فاعل الخير غير فاعل الشر ، وقد سلكت المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا : فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير ، فالشر قالوا ليس من فعل الله •

أجاب المتكلمون بأن الافعـال تنسب الى الله ، من حيث تجددهـا وافتقارها الى المخصص ، وذلك لا يختلف بكونها خيرا وشرا فانهما أمران اضافيان ليسا من صفات نفس الافعال ، فان قتل الشخص المعين قـد يكون شرا بالنسبة الى أوليائه ، وخيرا بالنسبة الى أعدائه ، واذا تحقق أن الحسن والقبيح يرجعان الى الشرع ، بمعنى الحسن هو المقول فيه ،

افعلوه ومعنى القبيح وهو المقول فيه لا تفعلوه ، وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى العباد ، فالافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة ، اذ معنى الحسن ما لفاعله أن يفعله ، وما ورد الثناء على فاعله ، والأفعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك ، لأن له تعالى أن يفعل كل ممكن وهو المثنى عليه بكل كمال ، وأما قول المعتزلة ان فاعل الشر شرير فليس بلازم كما مر ، فان أسماءه تعالى توقيفية •

أو يقال ، انما لا يطلق عليه فى ذلك لما فيه من النقص الذى يجب تنزيه البارى تعالى عنه ، وله الأسماء الحسنى فيقال له : يا خالق كل شىء ، ولا يقال له : يا خالق القرد والخنازير •

تنبيه : قال بعضهم ، ليس المباح بحسن ولا قبيح ، وكذا المكروه بناء على أنهما واسطة ، وعلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه والقبيح ما أمر بالذم ، وقيل : بالواسطة فى المكروه فقط ، بناء على أن الحسن ما ساغ الثناء عليه ، والقبيح ما ساغ الذم ، عليه فيخرج المكروه عنهما ، ويدخل المباح فى الحسن ، لأنه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ،

والصحيح كما قال بعضهم : أن لا واسطة ، وأن المباح حسن ، والمكروه قبيح ، بناء على أن الحسن هو المأذون فيه فيشمل الواجب ، والمندوب ، والمباح ، والقبيح هو المنهى عنه فيشمل ، الحرام ، والمكروه •

المقصد الخامس : اعلم ان عقود التوحيد على ثلاثة أقسام :

الأول : ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلى القطعى ، وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة ، عليه كوجوده تعالى ، وقدمه ، وارادته ، وحياته ، اذ لو استدل على هذه الامور بالسمع للزم الدور •

الثانى : ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالسمع ، وهو كل ما يرجع الى وقوع جائز ، كالعبث ، وسؤال المكلفين ، من الملكين فى القبر ، والصراط ، والميزان ، والثواب ، والعقاب ، والجنة ، والنار ، وغير ذلك مما لا يحصى كثيره لأن غاية ما يدركه العقل وحده من هذه الامور جوازها ، وأما وقوعها فلا طريق له الا السمع .

الثالث : ما يصح الاستدلال عليه بالعقل والفعل ، بحيث يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه ، وهو ما ليس بوقوع جائز ، ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه ، وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه ، وجواز تلك الأمور التى أخبر الشرع بوقوعها ، وقد اختلف فى معرفة الوحدانية ، فقيل : هى من هذا القسم الثالث ، فيصح الاستناد فيها الى كل من العقل والنقل ، بمعنى أن كل واحد منهما على الانفراد يخرج من ربقه التقليد ، وقيل : هى من القسم الاول ، قال العلامة الشماخى للمعتزلة فى حكم التحسين والتقبيح بالعقل ، حجج كثيرة منها ، لو لم يكن الحاكم عقليا بل كان شرعيا ، للزم افحام الرسل ، بيانه ، أنه اذا قال الرسول الشخص : انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى فيقول له : لا أنظر حتى يجب على حتى أنظر ، قلنا : وجوب النظر لازم نظرا أو لم ينظر .

وقال أصحابنا والاشاعرة : ان الحاكم هو الشرع ويتفرع عليه أمران أحدهما ان شكر المنعم ، ليس بواجب عقلا عندنا خلافا للمعتزلة ، والثانى ، الاشياء قبل ورود الشرع ، حكمها عندنا وعند معتزلة بغداد وابن أبى هريرة على الحظر ، وعند الشيخ أبى يحيى ابن أبى زكريا ، واختاره الامام أبو يعقوب ، وعند معتزلة البصرة وطائفة من الحنفية والشافعية على الاباحة ، وعند الاشعرى ، والسيرافى على الوقف ، لكن

أدلة المعتزلة : راجعة الى العقل ، وعند غيرهم الى الشرع ، واجتمعت الأمة الا من لا يعبأ بخلافه على أن الله أوجب على العبد الايمان به ، ثم اختلفوا .

فقال أصحابنا : أوجب الله على العباد معرفته سمعوا أو لم يسمعوا ، وكذا ما يدعو اليه الرسول عليه السلام ، لأن الحجة فيما لا يســمع الزام الله العبد وهو موجود فلا عذر لأحد ، وقال ابن يزيد : الحجـة لا تقوم الا بسماع والناس كلهم قد سمعوا ، وقامت عليهم ، ونفرض لذلك مثالا ، تظهر فيه ثمرة الخلاف ، نحو رجل كان فى بعض الجزائر حيث لم ير أحدا ولم يسمع برسول أو فى بلاد الصقالبة ، فان كان على دين نبى من الأنبياء أو دعاه من كان على دين نبى فأجابه ، فلا يلزمه معرفة الرسول ، بل واسع عليه حتى تقوم عليه الحجة ، وان لم يكن على دين نبى فقال أصحابنا : تجب عليه معرفة الله ومعرفة الرسول ، وكذا ما لا يسع جهله بل جميع ما أمر الله به .

وقالت المعتزلة والاشاعرة : يجب عليـــه الايمان بالله ، ثم أختلفوا فأوجبوا عليه النظر أول البلوغ ، ثم لا يعذر بعده فى معرفة ربه عند الاشاعرة ، وعذره المعتزلة ما دام ينظر ، وليت شعرى كيف أباحوا له الكفر فى الحالة الاولى من البلوغ ، فما الفرق بين الأولى والثانية ؟ ولم يكلفوه معرفة الرسول ؟ فان قلت ان الاشاعرة رجعت الى المعتزلة فى التحسين العقلى ، حيث حكموا بوجوب الايمان مع عدم الشرع ، قلت : نعم لا محيد لهم عن ذلك ، فان قلت وكذا يلزمكم أيضا ، قلت : لا يلزمنا ، لأن الحجة عندنا الالزام ، فكل من بلغ الحكم فقد أوجب الله عليه المعرفة سمع أو لم يسمع نظر أو لم ينظر .

والأصح وأن العقل حجة ، كما أن الشرع حجة ، وهو مذهب الامامين أبى يعقوب وابن بركة العمانى ، ووافقهم جماعة وصوبه الشماخى ، وهو عندهم يحسن ويقبح كالشرع ، فان قلت : قررتم من قول أهل الفكر ثـم رجعتم اليـه ، قلت ان التحسين عند أهـل الفكـر للعقل مطلقا مع الشرع ومـع عدمه كمـا مر ، الا فيمـا لا يرجـع الى العقل وعند أصحابنا ، ان العقل يحسن ويقبح عند عدم الشرع ، فان ورد الشرع بخلافه ترك ورجع التحسين والتقبيح للشرع ، فالحكم فى الحقيقة هو الشرع .

قال الامام ابن بركة وقد سئل عن صاحب الجزيرة على من كلفه الله فى حال التكليف أن يعلم أن له خالقا ، ثم قال وعلم ذلك يقع له من طريق العقل بما يراه من خلق نفسه والسموات والارض واختلاف الليل والنهار ، ثم قال ويجب عليه الكف عما قبح فى عقله كقتل الحيوان ، وأكل لحومها وعليه الانكار على من فعل ذلك ، ثم قال : لولا أن ذلك أجازته الشريعة لما كان حسنا ، ألا ترى كيف جعل الحاكم هو العقل وأساغ له التقبيح ، وهذا عند عدم الشرع ولم يجعل له حكما مع وجوده ، ولم يذكر وجوب معرفة الرسول ، قال ، فان قلت : اذا قررت أن الحسن والقبيح راجعان فى الحقيقة الى الشرع وأن الحجـة ، هى الالزام فيم يتعلق الالزام والتكاليف ، قلت : يتعلقان بحكم الفعل لا بالفعل ، نحو كونه حسنا ، وطاعة ، وواجبا ، وما يقابلها وليست هذه بأوصاف الافعال ، لأن قولك القتل : ظلم قبيح والقتل : قصاص حسن الفعل فيه واحد ، واختلف عليه الحسن والقبيح بالاعتبارين .

وحاصل المقام أنه لا خلاف فى صحة الاستناد فى الوحدانية فى علم الناظر ، وان توقف وجود المعجزة عليها فى نفس الامر لاستحالة وجود الفعل مع وجود الشريك ، فيكفى الدليل النقلى ، ولا بد فيها من الدليل العقلى ، نظرا الى توقف دلالة المعجزة على صحة وجود المعجزة المتوقف على الوحدانية ، لأن المعجزة فعل والفعل يستحيل وجوده على تقدير الاثنينية فى الألوهية ، والمتوقف على المتوقف على الشىء متوقف على ذلك الشىء ، وهذا الذى ذكرناه مأخوذ من احتجاج المجيز والمانع ، ففى احتجاج المجيز ما يقتضى أنه لما كان حدوث الحادث يثبت للناظر وجود الصانع الموصوف بما ذكر ، والخارق على الوجه المخصوص ، يثبت صدق النبى مع الغفلة عن كون الاله المرسل واحدا ، أو متعددا ، صح أن توجد الوحدانية من النبى ، حيث ثبت صدقه عند الناظر ، فلزمه أن يصدقه فى جميع ما أخبر به من وحدانية وغيرها .

والمانع من كلامه ، ما يقتضى أن المنع من جهة توقف ثبوت النبوة على تحقق الوحدانية ، وثبوتها فى نفس الامر ، وأنه لولا ذلك لم يتحقق تصديقه بالخارق ودلالته على الصدق ، وقد يوجه الاول بأن معرفة دلالة المعجزة على صدق الرسل فرع ثبوتها ، وثبوتها متوقف على اتصافه تعالى بالوحدانية لكونه فعلا ، والثانى ، بأن المعجزة وان توقف فى نفس وجودها على نفى التعدد للفاعل ، فلا تتوقف معرفة دلالتها على سبق المعرفة بنفى التعدد ، لأنه قد تفهم دلالتها على التصديق مع الذهول عن كون موجدها منفردا بالالوهية ، أو يشاركه فيها غيره ، تعالى عن ذلك ، ورجح الفخر القول الأول ، وقال : ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا ، فلا جرم أمكن اثبات الوحدانية بالدلائل السمعية .

قال : واذا ثبت هذا ، فنقول : ان الكتب الالهية أطبقت على اعتقاد الوحدة لله تعالى ، والاقرار بها وتقرير ذلك : أن يقال : اذا حدث حادث ما ، واستحال وجوده بدون استناده الى واجب بذاته حى غنى عالم قدير مريد ، فقد ثبت وجوده ، فاذا أظهر الرسول عليه السلام معجزة على أنه رسوله ، وأثبت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه ، فاذا أخبر بأن لا اله غيره ، ولا خالق سواه فقد ثبتت الوحدانية ، واعترضه بعضهم بأنا لا نسلم أن العلم صحة النبوة لا يتوقف على ذلك ، وبيانه ، أن القائل أنه رسول ، اذا ادعى الرسالة وأقام الخارق على صدقه ، فلا يدل وجود الخارق على صدقه ، مالم يتحقق أن هذا الفعل الذى جاء به لا يقدر عليه غير مرسلة ، ليكون فعله مطابقا لتحويله وسؤاله نازلا منزلة قوله ؟ صدقت ، فان لم يكن لنا علم بنفى فاعليه غيره فلا يعلم أنه فعله ، فلا يتم ذلك الا بعد اثبات أن هذا الخارق ، كاحياء الموتى مثلا ، لا يفعله غير الله عز وجل ، وذلك يتوقف على اثبات الوحدانية •

نعم أى القرآن مرشدة الى وجه الاستدلال العقلى على الوحدانية ، كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » وكقوله : « ••• اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » ، والآية الاولى ، كاشف لوجه الاستدلال على ابطال الهين عامى القدرة ، والارادة ، والعلم ، وسائر الصفات ، لما يفضى اليه من الفساد والتمانع من وقوع الممكنات ، والثانية مرشدة الى ابطال قول من يدعى فاعلين ، يقدر كل منهما على ما لا يقدر الآخر ، كما قالت الثنوية بتمييز فاعل الخير وفاعل الشر ، فان كل واحد منهما يذهب بما خلق ، ويلزم علو كل واحد منهما على الآخر ، للاستغناء عنه بما يفعله الآخر فيكون عاليا عليه بذلك ،

والانه يعلو ولا يعلى عليه ، قيل : ولا يعرف أحد من العقلاء يثبت فاعلين على النعت الاول ، بل من أثبت فاعلا غير الله عز وجل لم يثبت له عموم تأثيره •

المقصد السادس : يصح أن يستدل على الوحدانية أيضا بما مر فى وحدة الصفات فنقول : لو تعدد الاله ، لم يخل امـا أن يتعدد وبتعدد الممكنات أولا ، والملازمة ظاهرة ، والقسم الاول : من قسمى التالى ، محال ، لما فيه من وجود ما لا نهاية لعدده ، والقسم الثانى أيضا ، محال لما فيه من استلزام ، الجواز ، والحدوث لتلك الالهة ، الافتقار وجودها على عددها المخصوص دون غيره من الاعداد المساوية عقـلا بالنسبة اليها الى فاعل مختار ، والا للزم ترجيح أحد المتساويين بـلا مرجح ، لا يقال يلزم مثله فى الوحدة ، لأن وجوده على ذلك دون العدد يفتقر الى مخصص ، لأنا نقول ، قد قام البرهان على أن الاله واجب الوجود ، ولا يتحقق الوجود دون ذات واحدة ، فوجبت الذات الواحدة لذلك ، أعنى لأنه لا يتحقق الوجود دون ذات واحدة ، فالواحد لا بد منه ، واذا كان الواحد واجبا فـلا يتخصص بارادة ، لكونهـا لا تتعلق الا بالممكن ، والزائد على الواحد مستغن عنه ، فنسبة الاعداد فيه متساوية ، فلو جاز عدد منها جاز غـيره ، ولا يمكن وجود جميعها لعـدم تناهيها ، وتخصيص جائز منها بالوجود بدلا عن غيره يفتقر الى فاعل مختار •

فان قلت : ما المانع أن يقال بجواز تعدد الاله بعدد الممكنـات ، ولا يلزم منه وجود ما لا نهاية له ، لجواز أن يقال المراد بالممكنات مـا سبق قضاء الله بأنـه يوجد لا كل مـا يفرضه العقل من الممكنـات ، وان كان لا يوجد أصـلا ، قلت : يلزم من قصر عـدد الالهة وقدرتهم

وارادتهم على ما يوجد من الممكنات ، دون مـا لا يوجد منها انقـلاب الحقائق ، وهو عدد الممكنات التى لا توجد مستحيلة ، اذ لا يصح الحكم بامكان وجود شىء مع استحالة وجود مـانعه ، على أن ما يوجـد من الممكنات لا نهاية له أيضا ، أعنى باعتبار عدم الانقطاع ، لا أن لجميعها فى الوجود الاجتماع ، ولا شك أن هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلا موجود شرعا كما مر ، بدليل نعيم أهل الجنة ، وأليم عذاب أهل النار .

فيلزم اذ وجد لكل واحد منهما إلـه ، أن يدخل فى الوجود ما لا نهاية له من عدد الالهة ، وعدم النهاية اللازم فى الآلهة هو النوع المستحيل منه ، لأنه يجب أن يكون بحسب الاجتماع ، لا بحسب عدم الانقطاع ، كما فى الممكنات المذكورة ، لوجوب قدم الآلهة ، فيستحيل أن يتأخر فى هذا الغرض بعض الآلهة على بعض ، والله أعلم .

المقصد السابع : اذا علمت ما مر من وجوب الوحدانية لله تعـالى مطلقا ، علمت أنه يستدل بدليل التمانع على أنه تعالى هو الموجود لأفعال العباد من غير تأثير لقدرتهم فيها ، بل هى موجودة مقارنة لها ، خلافا المعتزلة فى دعواهم ، انها هى المؤثرة فى أفعالهم ، على وفق اختيارهم ، ولا تأثير للقدرة القديمة أصلا فى تلك الافعال الاختيارية ولا جريان لها على وفق ارادة الله تعالى ، ووجه الاستدلال بذلك الدليل على أن اللازم فى تعدد الالهية ثبوت العجز للاله عند عدم نفوذ ارادته ، وذلك بعينه لازم فى مذهب المعتزلة ، فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل مانع من تعلق قدرة الله تالى ، وارادته بذلك الفعل مع القطع بأن ذلك الفعل من جملة الممكنات التى قام البرهان القطعى على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وارادته بالوصف العام لجميعها ، فصار اذا هذا الفعل

قد توجهت نحوه قدرة العبد وارادته ، وقدرة مولانا وارادته لما عرفت من عموم تعلق قدرة الله وارادته ، ثم زعمت القدرية ان الذى نفذ وأثر فى الفعل والحالة هذه ، انما هو أضعف القدرتين ، وأوهن الارادتين ، وهما قدرة العبد وارادته •

وهل هذا القول الشنيع ، الا قول باثبات الشريك له ، تعالى عن ذلك ، ووسم بنقيضة العجز وغلبة الغير له تعالى ، ومن ثم جعلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مجوس هذه الامة ، لولا أن اللازم للمذهب ليس بمذهب ، واذا كان عجز الاله بتقدير نفوذ ارادة اله آخر يماثله قادحا فى ألوهيته وموجبا لنقصه وعدم ذاته ، فكيف يعجزه بنفوذ قدرة عبده وارادته ؟ ولا ينفعهم ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذى أوجده عبده ، لأنه تعالى قادر أن يوجده بأن يسلب عبده القدرة عليه ، والارادة له ويلجئه كما يفعل بالمرتعش ونحوه •

لأنا نقول ، عجز الاله وكونه مغلوبا على ايجاد ممكن ما مستحيل مطلقا ، وهذا الجواب منهم ، اقتضى أنه تعالى لا يتمكن من ايجاد فعل العبد ، الا عند عدم قدرته وارادته ، أما مع وجودهما فلا ، فان ذلك الفعل الممكن يتعاصى عليه ولا يتمكن من ايجاده ، فانه تغلبه عليه قدرة العبد وارادته ، على أن جوابهم المذكور لا يستقيم على أصلهم الفاسد من وجوب مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالى ، وأنه يستحيل فى حقه أن يسلب العبد القدرة التى هى خلق لـه بعد أن كلفه ، بـل يجب أن يمده بما تتيسر عليه به الافعال •

واذا عرفت هذا ، عرفت أن الصواب : ما عليه الجمهور ، ودل عليه

ظاهر الكتاب والسنة ، وأجمع عليه السلف قبل ظهور البدع ، من أن الله خالق وما سواه مخلوق وأنه تعالى لا يشاركه فى ملكه شىء ، وأن التأثير والايجاد خاصية من خواصه يستحيل ثبوتها لغيره ، ونقل عن الجوينى أنه قال ، ان القدرة الحادثة تؤثر فى الافعال ، لكن لا على سبيل الاستقلال ، كما تقول المعتزلة بل على أقدار قدرها الله تعالى ، بمعنى أرادها ، وعن الباقلانى ، والاسفراييني أيضا ، أنها تؤثر فى أخص وصف للفعل لا فى وجوده ، الا أن الباقلانى يقول : ان ذلك الاخص ، والاسفرايينى ينفى الاحوال ويقول : ان الاخص وجه واعتبار ، واختار بعضهم مذهب الباقلانى ، وفرق بين وجهى الاختراع والكسب ، بأن الحركة من حيث هى حركة تنسب الى فعل الله تعالى ايجادا واختراعا ، ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها ، وأنها لا تفعل فى ذاته تعالى ولا يتصف بها اتصاف قيام ولا يقال انه متحرك بها ، لأنه أوجدها واخترعها ، ونسب الى العبد من حيث خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة مثلا أو غصبا أو سرقة أو زنى ولا تأثير لقدرة العبد الا فى ذلك الوجه ، ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه ، وذاته محل لفعله وكسبه ، ويكون صفة له ، فيقال : انه متحرك أو ساكن ومصل وغاصب وسارق وزان ، ونحو ذلك وان اتصل به أمر فوقع على موافقته يسمى طاعة وعبادة ، وان اتصل به نهى فوقع على خلافه يسمى معصية وجريمة ، وذلك الوجه هو المكلف به ، وهو الذى توجه اليه الخطاب فقيل له : صل صم ولا تغضب ولا تسرق وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم ، الا من حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا يختلف به الافعال .

قال ذلك البعض ، وهو أعدل من قول المعتزلة ، فانهم أثبتوا الأشياء على حقائقها فى العدم ، بمعنى أن حقيقة الممكن المعدوم وأوصافه النفسية ثابتة متقررة فى حال عدمه كما هو ، وأن الوجود عندهم زائد على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوى حال أى واسطة بين الوجود والعدم ، فان الفاعل لا يفعل فعلا فى تلك الاشياء غير الوجود ، وهو حال لا يختلف معقولة باختلاف الحقائق والتكليف لم يتوجه بطلب الحال ، بل الخصوصيات ، واعتبارات حسنت الافعال وقبحت ، وعلى تلك الخصوصيات ورد المدح والذم فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد عندهم ، والذى يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه الباقلانى .

فكأن ما صار اليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا ، وما ذكره الثلاثة وان كان ما قاله الجوينى بالنسبة الى ما قال الباقلانى ، والاسفراييني ، أدخل فى مقالة المعتزلة ، وان كان فيما قالوه خروج عن معتقدهم الشنيع وعن الزام التكليف بالمحال بتقدير لا يكون لقدرة العبد معه تأثير البتة كما صار اليه الجمهور ، حيث قالت المعتزلة لنا : ان حاصل التكليف يكون على هذا التقدير : افعل يا من لا فعل له ، وافعل ما أنا فاعله الا أنه ضعيف ؛ فان معتمد الباقلانى ، وأصحابه فى نسبه سائر الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصيص بعضها بأولى من بعض ، وذلك يطرد فيما أضافوه للعبد ، فان هذا الوجه اما أن يكون ممكنا أو .. لا ، فان كان ممكنا ، وجبت اضافته الى قدرته ، وان لم يكن ممكنا ، امتنعت نسبته الى قدرة ما ، وما فروا منه من الخبر لازم لهم ، لأن تلك الحال لا تتصور القصد الى ايجادها ، على حيالها ، فلا يتأتى من العبد

فعلها ما لم يفعل الله تعالى تلك الذات ، ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم ، فكان الخبر لازما لهم ، وهذا الاسفراييني أشد الزاما ، فان الوجه الاعتباري يكون فى العقل ، فكيف يتوجه القصد الى فعل ما ليس له وجود فى الخارج ؟ والحاصل أن فى هذه المسألة خمسة أقوال :

الأول : قول الجمهور ، ان قدرة العبد لا تأثير لها أصلا ، وانما هى مقارنة لمقدورها فقط ، •

والثانى : للجوينى •

والثالث : للباقلانى ومتابعيه •

والرابع : للمجبرة (الجبرية) ، فانهم نفوا أن يكون للعبد فى فعله اختيار البتة •

والخامس : للمعتزلة •

تنبيه : قال أصحابنا ، لا يتحقق من العبد الا بتحقق خمسة أمور : ارادة الله وخلقه اياه ، فى حال الفعل لا قبله ولا بعده ، وارادة العبد له وكسبه اياه ، وأعانة الله له عليه ، وان كان طاعته وخذلانه اياه ، ان كان معصية ، وسيأتى لهذا مزيد بحث •

المرصد الرابع : فيما يجوز فى حقه تعالى ، أعنى ما ليس بواجب ولا يمتنع ، وهو الامكان الخاص وفيه مقاصد •

الأول : يجب على المكلف أن يعتقد أن الله سبحانه خلق العباد وخلق أعمالهم وخلق الثواب والعقاب عليها ، وأنهم اكتسبوا أفعالهم وعملوها

ولم يجبروا عليها ، ولم يضطروا اليها ، وقد اختلف فى أحد الفعل ، من حيث هو فعل ، وأصح الاقوال فيه على قاعدة أصحابنا ، ومن وافقهم فيه ، أنه عرض يوجد مع الاستطاعة ، وهـذه المسألة مترجمة بمسـألة الكسب ، وهى ، من غوامض مباحث علم الكلام ، والحق أن العبد لا يخلق أفعاله ، وانما هو مكتسب لها ضرورة تعلق التكليف بها ، فانا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله تعالى ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله ، كالصعود دون البعض كالسقوط ، فيسمى أثر القدرة الحادثة كسبا ، وان لم نعلم حقيقته وقيل بالمراد بكسبه اياه ، مقارنته لقدرته ، وارادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثيرا ومدخل فى ايجاده ، سوى كونه محلا له ، فالكسب لا يوجب وجود المقدور ، وان أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولأجل اتصافه به كان مرجعا لاختلاف الاضافات ، ككون الفعل طاعة أو معصية حسنا أو قبيحا ، فان الاتصاف بالقبيح بالقصد والارادة قبيح ، بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافى المصلحة الحميدة ، بل ربما اشتمل عليهما ، وحقيقته أنه قد ثبت أن الخالق حكم فلا يخلق الاشياء الا وله فيها عاقبة حميدة ، وان لم نطلع عليها فوجب الجزم بأن ما عسى أن يتوهم فيه القبيح من أفعاله تعالى قد يكون لـه فيه حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة ، بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن ، وقد يفعل القبيح ، فجعلنا كسبه القبيح بعد ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب عليه .

لا يقال ، قد قام البرهان عـلى وجـوب استقلاله تعـالى بخلق الافعال ، والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كمـا يستلزم اثباتكم للعبد مع خلق الله فعله كسبه .

لأنا نقول : لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله سبحانه وبالضرورة أن لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون بعض كحركة الارتعاش ، احتجنا فى التخلص عند هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب ، وتحقيق ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب ، وايجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك الصرف خلق ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفين تحت قدرة العبد بجهة الكسب ، وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على أزيد منه فى تلخيص العبارة المفصحة عنه تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ، وان عبروا عن الفرق بينهما بمثل الكسب ما وقع بآلة والخلق ما وقع لا بآلة ، وذهب المجبرة الى أنه ليس للعبد فى أفعاله مطلقا اختيار البتة ، بل هو مجبور عليها وآلة لها كالسكين للقطع والشجرة للريح بل كخيط معلق فى الهواء تميله الرياح تارة يمينا وتارة شمالا لا من غير قدرة على مخالفتها أو موافقتها ، فالحيوانات عندهم فى أفعالها بمنزلة الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا اختراعا ولا تناولا واكتسابا ، وبطلانه ظاهر ، فان الضرورة قاضية باختياره فى بعض أفعاله وبجبره فى بعضه الاخر كحركتى مد اليد للتناول والارتعاش ، ويلزمهم عدم التكليف للعبد بأمر من الامور ، فلا يصلح لغة ولا شرعا طلبه بالفعل ونهيه عنه ولا مدحه به ، ولا ذمه عليه ولا توبيخه عليه ، ولا التعجب من كفره نحو « كيف تكفرون بالله » والكل باطل باجماع الموحدين •

لا يقال : الجبر لازم لكم حيث لم تجعلوا للعبد تأثيرا فى أفعاله •

لأنا نقول : ان الجبر المحذور هو الحسى ، وأما العقلى وهو سلب

الخالقية عن العبد ، فهو متوجه على جميع الفرق ، بل هو محض الايمان كما اذا أراد الله تعالى من العبد لابد من وقوعه باختياره ، فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له ٠

تنبيه : قال بعضهم ، معنى الاختيار أنه اذا سنح بباله فعل شيء وتردد في فعله وتركه نشأ عن تردده الميل الى أحد الجانبين وترجيحه ، فالميل هو المعبر عنه بالارادة ، والترجيح هو المعبر عنه بالاختيـــار ، فاذا طفق في محاولة الفعل وترجيح وقوعه فالمخرج له من العــدم الى الوجود هو الله سبحانه وتعالى ٠

المقصد الثاني : أعلم أنه انما قلنا بوجود قدرة للعبد مقارنة لمقدورها ، لما تجد من الفرق الضروري بين حركتي الاضطرار والاكتساب ، وهذا الحكم وهو المقارنة ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة ، بل من حيث أنها عرض ، ومن أحكام العرض انعدامه عقب زمان وجوده واستحالة بقائه زمانين في الاكثر كما مر ، واذا ثبت استحالة بقائه لزم من ذلك استحالة تقدم القدرة الحادثة ، اذ لو تقدمت لزم انعدامها حال وجود المقدور ، فيكون بقدرة معدومة وذلك محال وتقرير ، ذلك أنه اذا عدمت جاز وجود ضدها وهو العجز ، فيلزم كونه مقدورا حال وجود العجز وهو يستدعي معجوزا عنه فيقع الشيء حال وقوعه مقدورا عليه معجوزا عنه وذلك محال ٠

قال بعضهم ، وهذا عنده فيه نظر من حيث أن امتناع التقدم ، اذا لم يكن مأخوذا الا من حيث استحالة بقاء الاعراض ، فالقدرة في التحقيق ليست علة في وجود المقدور ، ولا مؤثرة فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود

المقدور ، فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور وتنعدم ويوجد مثلها فالمقارنة متعلقة ، والسابقة متعلقة ، ويصح أن يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ، ثم انتفت فانتفى تعلقها ووجد مثلها ، وهذا كما أن لو علم انسان وجود زيد غدا وقت طلوع الشمس مثلا باخبار صادق ، ثم قدرنا تجدد علمه فى ذلك الوقت المعلوم الى حالة وجود المعلوم فى الوقت الذى أخبر عنه ، فان المقارن المتعلق بالوجود السابق متعلق بالوجود فى الزمان المخصوص ، فالمعلوم متعلق لهما وأحدهما متقدم والاخر متأخر ، وان قدروا وجود ضد العلم فى ذهول أو غفلة أو جهل أو شك ، حال وجود المعلوم ، لكان مجهولا بما قارنه وقد كان متعلقا لما سبق فى العلم ، فان نظر الى أن غير متعلق للعالم السابق فى حال الوجود فذلك المقدور ليس متعلقا للقدرة السابقة فى حال الوجود ، ولا يمنع من هذا تقدم وجودها ولا سيما على القول بأنها لا تؤثر وأنها تعلقت بالمقدور تعلقا لا على وجه التأثير ، كما نقول العلم بالمعلوم ، فأى شىء يمنع به تعلق القدرة حتى أن الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه فى حال رعشته من بين يديه فى حال سلامته وماذاك الا لأن وجد قبل الفعل صفة نفسية متعلقة به ، فالقدرة تتجدد أمثالها الى حالة وجود المقدور .

وتقرير الدليل ، على اثبات القدرة الحادثة أنا نفرض حركتين متجردتين فى الجهة والجبر ، الا أن احداهما اضطرارية والاخرى اكتسابية ، فلا شك أنا نجد تفرقة ضرورية بين الحركتين ، ويبطل رجوع التفرقة الى نفسهما لتماثلهما والى ذات المتحرك ، لأن معقولها فى الحالتين واحد ، فتعين أن ترجع الى صفة زائدة فى المتحرك ثم يبطل رجوعها الى حال لأن الحال لا نظرا بمجردها على الجوهر ، لأن الحال

لا يصح أن تعقل على حيالها ، والا للزم أن تتميز بحال أخرى يقوم بها ، ثم حال كذلك ، فيلزم التسلسل ويبطل رجوعها الى صحة البنية لأنها غير مفقودة فى حال حركة الاضطرار ، وهى حال كونه غيره محركا يده مع وجدان التفرقة ، فتعين أن تكون تلك الصفة عرضا ، ثم لا يخلو اما أن يكون مما يشترط ثبوته الحياة أولا .

والثانى : باطل لأنه لا تعلق له بالحركة ، ولأنه مشترك بين شيئين لا يفرق به بينهما فتعين الأول ، وهو ما يشترط فيه ذلك ، ثم يبطل كونه علما أو حياة أو كلاهما ، لوجود الكل مع الحركتين حال الذهول فتعين أن يكون عرضا له نسبة وتعلق ما بالحركة ، وهو الذى سميناه قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة فى أنها الصفات أولا مع الاتفاق على أنها من الصفات المتعلقة .

المقصد الثالث : ليس المراد بالكسب الا تعلق هذه القدرة الحادثة فى محلها المقدور مقارنة له من غير تأثير والكسب متعلق التكليف الشرعى ، وامارة على حصول الثواب والعقاب ، فبطل مذهب الجبرية ، وهو انكار تلك القدرة لما فيه من جحد الضرورة ، وابطال محل التكليف والامارة المذكورة ، ومن ثم كان بدعة مؤثرة فى عقد الايمان ، ومذهب المعتزلة وهو كون العبد يخترع أفعاله على وفق مراده بالقدرة التى خلق الله تعالى له بواسطة اقداره له ، ووافقونا فى كونها مخلوقة له تعالى ، اذ لو كانت مخلوقة للزم التسلسل ، وقد مر وجه بطلانه وهو ما علمت من دليل الوحدانية واستحالة الشريك والكسب درجة متوسطة بين المذهبين الفاسدين ، ومتعلق التكليف ، أعنى وجود المقدور مع القدرة الحادثة ، هو الذى كلف به الشرع فيما كلف به ، لأن وقوع ذلك المقدور عاريا عن

تلك القدرة كحركة الارتعاش مثلا قد تفضل مولانا سبحانه علينا باسقاط التكلف بنفيه ، بأن ينهى عنه ، باثباته بأن يؤمر به فلا ينهى الساقط عن علو فى حال سقوط عن الوقوع على من يشاء منه ، بأن يقال له لا تقع عليه ، ولا يؤمر بالوقوع بأن يقال له قع عليه ، وكذا المرتعش لا يؤمر بتلك الحركة ولا ينهى عنها ، ولو عكس سبحانه التكليف ، أو كلف بالجميع لكان حسنا ، اذ لا تأثير لقدرة المكلف فى الجميع ، لكن المناسب لحكمته تعالى ما استقر عليه الشرع ما تقدم ، فالحاصل أن تلك الافعال المخلوقة لله تعالى نصبها الشرع عند اقترابها بأعراض حادثة ، كالقدرة والارادة ، امارة على حصول الثواب والعقاب ، أو غيرهما ، أعنى المجعول امارة على الثواب ، هو فعل الواجب والمندوب والكف عن الحرام والمكروه بنية الامتثال ، وعلى العقاب فعل الحرام والكف عن الواجب ، وعلى غيرهما الذى هو عدم الثواب والعقاب فعل المباح والمكروه والكف عن المندوب وعن المكروه بلانية الامتثال ولا ينافى هذا ما حققناه فيما سلف ، لأنه تمثيل لا يقتضى حصرا ولدخول ترك الواجبات فى المحرمات وترك المندوبات فى المكروهات .

وأما الحكم بالسعادة والشقاوة ، فهو أزلى لا سبب له سوى أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وغاية ما لزم فى مذهب المجبرة التناهى فى الغباوة وضعف العقل ، وهو مصادم للشريعة لأنها جاءت باسقاط التكليف بالافعال التى لا يتمكن الضد فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها وبالتكليف بما تيسر منها على العبد عادة فعله وتركه ، ولا تأثير له فى شىء منها حتى يصح لنا التعريف به ، كما تزعم المعتزلة فلم يبق ما يفرق بين ما يكلف به الشرع وبين ما لا يكلف

به الا الاكتساب وعدمه ، ولو استوت الافعال كلها كما تقول المجبرة لبطل تفريق الشرع بينهما ، ولبطل ما أحال عليه التكليف منها ، وهو الفعل الذى فى وسع المكلف دون غيره ، ولكانت الافعال حينئذ لا شىء منها فى وسعه عادة ، فلا تكليف اذا بشىء منها لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » وهذا ابطال للكتاب والسنة والاجماع •

المقصد الرابع : يلزم أيضا فى مذهب المعتزلة زيادة على ما سبق فى دليل التمانع من عجز القدرة القديمة محذوران أخران ، أحدهما ، لزوم عود الممكن مستحيلا ، والثانى ، ترجيح المرجوح وتقريره ظاهر مما مروا ، أما الاول فيقال : فعل العبد قبل أن يخلق له القدرة ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، والنتيجة ظاهرة ، فاذا خلق للعبد قدرة قالت المعتزلة ، انه يزول عن الفعل حينئذ بمـا ثبت له ، من امكـان أن يوجد بقدرة الله تعالى ، وصار اذ ذاك مستحيل الوجود بها ، فقد لزم أن ما كان ممكنا باعتبار قدرته تعالى صار مستحيلا بالنسبة اليها •

لا يقل استحالة عرض له لسبب ، وهو تعلق القدرة الحادثة به ، فاستحال ذلك أن يكون الفعل الواحد موجودا بقدرتين ، والاسـتحالة العارضة لا تقدح فى الامكان الذاتى ، لأنا نقول ، لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح ، فتعين على زعمهم أن تكون الاستحالة ذاتية ، لأن القدرة الحادثة التى جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة بالفعل لا يصح أن تكون مانعة من ذلك ، بل الذى يصح عقلا ونقلا العكس •

وقالوا : لم يزل يقدر على فعل العبد بأن يسلب له قدرته ، قلنا : فقد لزم اذا أن لا يقدر عليه من وجود قدرة العبد ، وأيضا من أصلكم

وجوب مراعاة الصلاح والاصلح ، فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف وقالوا ، لم يكن لقدرة العبد تأثير فى فعله ، لما صح أن يثاب عليـه أو يعقاب ، والتالى معلوم البطلان ، فالمقدم مثله ، وبيان الملازمة ، أن الفعل اذا لم يكن أثرا لقدرته ، صار لا فرق بينه وبين ذاته وسائر ذوات العالم واعراضه ، بجامع أن الجمع لا أثر له ، فيه ، فكما أنه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ذلك لكونه لا أثر له فى شيء منه ، كذلك يلزم أن لا يثاب ولا يعاقب على شيء من أفعاله ، لأن لا تأثير له فى شيء منها قلنا ، الملازمة ممنوعة ، بأن جهة الكسب كافية فى حصول الثواب والعقاب فى فعله دون ما ذكرتم ضرورة انتفاء الاكتساب فيه .

وقالوا كيف يمدح أو يذم على غير ما فعل ؟ ويلزم أن يكون للعباد الحجة فى الاخرة ، وقد قال الله تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » .

قلنـا : هـذا من النمط الاول ، وان ذلك حاصـل لحصـول الاكتساب له ، ويلزمهم أيضا ما مر منه وأمنه ، وذلك انهم قالوا : ان القدرة الحادثة هى المؤثرة فى الافعال الاختيارية ، وانهم وافقونا فى أنه تعالى هو الخالق لتلك القدرة ، والداعى للفعل فى العبد بخلق الشهوة فيه وقوة تصميم العزم عليه ونحو ذلك من أسباب الفعل ، واذا كانت أسباب وجوده منه تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه ، صار العبد اذا مضطرا ملجأ الى ذلك الفعل ، وأن الله اضطره وألجأه اليه ، بأن خلق له جميع أسبابه وما يتوقف عليه بحيث لا يجد مع تلك الاسباب انفكاكا عن الفعل ، وهو سبحانه مع ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة أو معصية ،

فكان للعاصى أن يحتج أيضا على أصلهم بزعمهم ويقول يارب لم خلقت فى الشهوة ، بل ولم خلقتنى اذا علمت أنى لست ممن يصلح لطاعتك ، واذ قد خلقتنى فلم لم تمتنى صغيرا قبل أن أبلغ سن التكليف ، واذ قد بلغتنيه فلم لم تجعلنى مجنونا لا أمير الارض من السماء ، فذلك أسهل على من تحمل العذاب ، واذ قد جعلتنى عاقلا فلم كلفتنى وقد علمت أن التكليف لا يفيدنى شيئا ، بل هو من أعظم المصائب على الى غيرذلك .

وقال الفخر ، لقد كان واحد من أذكيـاء المعتزلة يقول هـذان السؤالان ، هما العدوان للاعتزال ، ولولا همـا لتم الدست لنـا وهى اللعبة من الشطرنج ونحوه ، ويعنى بالسؤالين العدوين جوابين للجمهور عن اشكالات أوردها المعتزلة عليهم ، وأجابوهم بأنها ترد عليكم من وجهين ، أحدهما ان ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع ، وما علم أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ، الثانى ، لم يوجد رجحان الداعى امتنع الفعل ، وان وجب فكان الاشكال واردا عليهم فى هذين المقامين ، وبمعنى هذا ما قاله الامام صحار العبدى من أنه يسألوهم عن العلم ، فان أقروا به فقد أقروا بالخلق ، يعنى قوله « والله بكل شىء عليم » ، « والله خالق كل شىء » فانهما قضيتان عامتان فيما تتعلقان به ، لا يدخلهما تخصيص البتة ، فان قلت قولك ، وما علم الله أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ، هو خلاف مذهبك ، فان أصحابك أبوا : من اجراء علم الله على الممكن الذى لا يقع ، فما ظنك بالممتنع لذاته ، قلت ، قد سلف لنا جوابه فى تعلق العلم ، والمراد فى الممتنع الوقوع ، ما هو شامل لذلك الممكن .

تنبيه : اعلم أنه سبحانه وتعالى لمـا أجرى عـادته بامداد العبـد بالارادة والقدرة على وجه التوالى بحيث لا يحس أنه أكره على الفعل

والمجيء اليه ، ومهما صمم عزمه على فعل أمده الله سبحانه بخلقه وخلق القدرة عليه طاعة ، كان الفعل أو معصية كما قال تعالى « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » الآيــة وقال « كلاً نمد هـؤلاء وهؤلاء » الآية ، فرتب الامداد على الارادة منهم اذا شاء وذلك الامداد هو المعبر عنه بالعون والخذلان ، فان قلت قد فسرتم الخذلان بتــرك العون ، فما وجه كونه امدادا ، قلت ، معناه أنه سبحانه لما ترك عون الشخص وخلاه الى ما سولت له نفسه مع خلق ذلك فيه فكأنه أمده ، « اللهم ياذا الجلال والاكرام لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين » ، فصار العبد مع ذلك الامداد بحسب الظاهر ، كأنه موجد لفعله ، حتى أن الوهم والخيال لا يرتابان فى ذلك ، ولقد دخل بهما كثير ولولا أن الله سبحانه بمنه وكرمه أيد عقول المؤمنين فخرقوا حجب التوهمات المظلمة وبرزوا الى شموس المعرفة فأدركوا بها الامر كيف هو ، لكانوا كغيرهم .

ولهذا المعنى فسر بعضهم معنى الكسب ، بتعليق الثواب والعقاب على فعله ، حسنا وشرعا وعرفا وعقلا ، ولهذا يحسن أن يمدح ويذم على أفعاله ، وأما ان نظرنا الى الباطن كما قيل ، والى حقيقة الامر لم يصح جعل فعله سببا عقليا لشيء ، وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الافعال تارة ، نحو « أدخلوا الجنة بمــا كنتم تعملون » وبلغوها تارة نحــو « لا يدخل الجنة أحدكم بعامه » ، وللاحظة الامرين ، وخفاء المراد فى الكسب ، ، حتى قيل الجزاء الاختيارى أدق من الشعر عند الاشعرى .

قال شيخنا حبه الله كثيرا ، ما يقرر لنا فى هذا المقام ، انا نضيف الى الله تعالى ما أضافه الى نفسه وهو الخلق ، والى العبد ما أضاف اليه وهو الكسب ، وتمسك عن كون ذلك الكسب هو ما لكونه اذا حقق ، فإنه

يؤدى الى القول بالجبر ، ولقوله صلى الله عليه وسلم عن ربنا سبحانه وتعالى « القدر سرى فلا ينبغى لأحد أن يطلع على سرى » قلت ، ومن ثم قال بعضهم : العبد مجبور فى قالب مختار ، وقد جمع بين الآية والحديث بأوجه ، ، أحدها ، أنه اعتبر العمل فى الآية من حيث أنه جعل سببا للثواب لما فى العبد من الاختيار بحسب الظاهر ، ولم يعتبر فى الحديث حيث ما فيه من الجبر فى الباطن ، فكان كالافعال الضرورية كحركة المرتعش والالوان والطعوم ونحو ذلك مما لا يكون سببا فى ثواب أو عقاب .

والثانى : أن يعتبر عمله فيها لما فيه من الاختيار فى الظاهر ، لكن سببه الآية المثبتة شرعية ، وسببية الحديث النافية عقلية ، فلم يرد النفى والاثبات على شىء واحد ، بل ورد النفى على السببية العقلية والاثبات على السببية الشرعية .

والثالث : بمعنى الآية ، « أدخلوها بأعمالكم » رحمة من الله . والحديث ، « لا يدخلها أحد بالاستحقاق بعلمه » .

والرابع : معنى الآية ، « أدخلوها بالعمل » ، لكن الهداية والقبول انما هو بفضل الله ، فصح أن لم يدخلها بمجرد العمل .

والخامس : أن الحديث محمول على دخول الجنة ، والآية على حصول المنازل فيها .

والسادس : أن الباء فى الآية للمقابلة ، وفى الحديث للسببية .

والسابع : معنى الحديث : أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد منه العامل دخول الجنة ، مالم يكن مقبولا واذا كان كذلك ، فأمر القبول

الى الله تعالى ، انما يحصل برحمته لمن تقبل منه ، ومعنى الآية « أدخلوها بعملكم » أى المقبول ، فلا تعارض حينئذ بين الاية والحديث .

قال ابن النبا المراكشى فى الكسب ، كل أحد يجد فى نفسه استطاعة على الاقدام والاحجام ، فلم يقدم أو يحجم لأجل اطلاعه على مراد الله من ذلك ، بل يقدم أو يحجم بمـا يجد من نفسه من ارادته وشهوته ، وما يقدر من استطاعته ، وبعد الوقوع يعلم أنه كان مجبورا فى عين اختياره ، ذلك لا قبل الوقوع ، فالجهة التى منها أقدم وأحجم بحسب ادراكه هو كسبه ، والجهة التى منها حقق ذلك هو الجبر ، وكلاهما حق ، فالكسب من حال الخليفة ، والجبر من وجه الحقيقة ، والتكليف والثواب والعقاب ، كل ذلك رتبه الله تعالى على الكسب من وجه الخلق ، لا على الجبر من وجه الحق ، قال وهذا القدر كـاف فى الارشاد الى سـبيل الرشاد ، وينبغى ترك الخوض فى تقرير الشـبهات والاجوبة عنهـا ، وتحقيق البحوث مع الخصوم ، فانه وان كان مدافعة ومحاربة كلامية ، فهى اليوم جهاد فى غير أعداء ، وكدح فى صفاء قلوب الاولياء لأن كثرة النظر الى الباطل يكدر صفاء نور الحق بظلام القلوب ، وهو من أكبر العيـــوب .

« المقصد الخامس »

قد عرفت أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في شيء من الممكنات ، وهي تتعلق من غير تأثير ، بل نسبته اليها كنسبة العلم من معلومه ، الا أنها لا تتعلق بمقدورها ، الا في محلها ، وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه — وبينها لا تأثيرا ولا غيره ، وقد علمت أن المعتزلة يقولون : أن العبد يخترع أفعاله ، ووافقونا على أن القدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة الا بالمقدور الذي هو في محلها ، غير أنهم يرون أن ما في محلها ، سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها ، وزعموا أن السبب والمسبب مقدوران للعبد الآن ، أحدهما مباشرة ، والاخر وهو المسبب بواسطة ايقاع السبب ، ولم يذكروا تولدا في محل القدرة الحادثة ، الا العلم النظرى ، فان النظر عندهم يولده في محل القدرة عليه ، فحقيقة التولد عندهم ايجاد حادث بواسطة مقدور بالمقدرة الحادثة ، ولا ينافي في هذا ما أسلفناه من تعريف التولد ، وهذا المذهب أخذوه عن الفلاسفة في الاسباب الطبيعية على ما مر من أن الطبيعة تؤثر في مفعولها مالم يمنعها مانع ، وليست عندهم كالعلم العقلية الواجبة الاحكام لذواتها ، اذ لا يجوز أن يمنعها مانع على ما سلف ، فأخذ المعتزلة ولقبوه بالتولد ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية ، لجواز ان يمتنع التولد المانع ، ثم غيروا العبارة كى لا يظهر ما خذهم ، وقالوا هو فعل فاعل السبب ، وهذا اذا حقق لم يكن له حاصل ، لان الاثر الواحد يمتنع ان يكون تابعا لمؤثرين ، فمن ضرورة تاثير السبب فيه امتناع تاثير القدرة فيه ، والقول بانه تؤثر فيه بواسطة السبب يول حاصل القول به كما قيل ، الى انه فعل سببه ، كما ان البارى

تعالى عندهم فعل العبد ، وهو مخترع لفعله ولم يكن فعله فعلا لله تعالى ، لانهم يمنعون اضافته اليه من جهة ، ان فى فعل العبد قبحا ، ولزمهم فى التولد ما فروا منه ، من جهة ان التولد عندهم هو فعل فاعل السبب •

والقول باتفاق المعتزلة على التولد مردود ، بان النظام منهم يضيف المتولدات الى البارى سبحانه ، لا على معنى انه فعلها ، ولكن على معنى انه خلق الاجسام على طبايع وخصائص تقتضى حدوث الحوادث الناشئة عنهما ، ولم يقل انها فعل الفاعل سببها •

وذهب حفص الفرد الى انما يقع مباينا لمحل القدرة ، على قدر اختيار المسبب ، فهو فعل فاعل السبب ، كالقطع ، والفصد ، والذبح ، ولا يقع على قدر اختيار المسبب ، كالهواء عند الاندفاع ونحوه ، وليس من فعله •

واختلفوا فى وقت انقطاع تعلق القدرة بالمتولد فقال بعضهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب وقوعه فينقطع اثر القدرة فيه ، وقال آخرون : انما ينقطع كونه مقدورا ، اذا وقع المتولد ، ووجد لا عند وقوع سببه فقط ، واختلفوا فى الالوان والطعوم ، هل يجوز ان تقع متولدة أم لا ؟ فذهب ثمامة ابن اشرس ، الى ان هذه المتولدات ، فعل لا فاعل لها ، ويلزمه بطلان الدليل على اثبات الصانع ، وذهب معمر صاحب المعانى الى ان جميع الاعراض واقعة بطباع الاجسام ، سوى الارادة •

والمتولدات عندهم أربعة الاعتماد ، والمجاورة ، والنظر المولد للعلم ، والوهاء ، وهو افتراق الأجزاء المتولدة للالم ، وقد اختلف الجبائى وابنه فى ان المولد الاعتماد أو الحركة فذهب الجبائى الى الثانى وابنه الى

الاول ، والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط العصب على الاعضاء ، وكل ذلك من مـذهب الطبايعين •

وحاصل ما ذكر ، انهم اختلفوا فى سبب الالم فقيل الاعتماد على الغير ، بضرب ، أو قطع ، ومال اليه ابو هاشم ، ثم رجع عنه واستقر جوابه على أن الاعتماد تولد افتراق الاجزاء ، وقد يسمى هذا الافتراق الوها ، فنقول الاعتماد تولد الوها والوهاء يولد الالم فاذا خلق الله الماء فى جسم بغير افتراق ، اجزاء ولا اعتماد ، فذلك ضرورى باتفاق ، وان المراد باختلافهم فى الالوان والطعوم ، هو ان ما يحدث من لون بفعل الصباغ ، والغسال ، وجائز الغسل بعد طبخها البيض ، ونحو ذلك ، هل هو اثر بالتولد على فعله أو انما هو بخلق الله سبحانه ، ولا اثر للعبد ولا لفعله فى ذلك ، وكذا الطعوم الحادثـة بالطبخ ، وتركيب الاشربة والمعاجن ونحوها ، كما هـو فى كتب الطب ، ومما يلزمهم القول بكـون الالوان متولدة عن فعل العبد ، كالدبس ، وهو عسل الرطب ، اذ ضرب فى الناطق ، وهو الاناء ، وكذا جميع الاعسال فانهما عند الضرب يتغـير لونها ، وتحول عما كانت عليه ، وقد منعه الاكثرون •

وذهبت شرذمة فى البغداديين والبصريين الى وقوعها متولدة طرداً لقياسهم ، ثم اختلف المعتزلة فى انه هل يجوز ان يكون فى افعال البارى سبحانه وتعالى تولد ام لا ، فصار فريق الى المنع ، لعموم قدرته تعالى ، وفريق الى الجواز ، فان السبب المولد لما جاز وقوعه من الله تعالى لم يجز ان ينتفى تأثيره فى مسببه الا لمانع ، وليس صدور المولد مانعاً ، والا لمنع فى الشاهد ، فيلزم ان يولد ، هذا حاصل مذهبهم فى التولد •

« المقصد السادس »

قد علمت مما مر من البرهان القطعى ، على اسناد الحوادث كلها للبارى سبحانه ، وانه لا تأثير لما عداه جملة وتفصيلا فى شىء منها وذلك كان فى رد ما ذهبوا اليه من التولد ولا بأس علينا ان نشير الى بعض اللوازم ، التى تلزمهم ، فمنها وجود اثر عن مؤثرين ، هما القدرة الحادثة ، ومقدورها الذى هو السبب المولد ، لانهم ادعوا ان الحادث واجب عند سببه المولد ومقدوره للفاعل بالقدرة الحادثة ، ومنها وجود الفعل بلا فاعل ، وبدون ارادة ، وشعور بالفعل فان من رمى سهما واخترمه المنية قبل وصوله الى الرمية ، ثم اتصل بها •

وصادف حيا فانه يحصل به جرح ، ولا يزال متألما الى أن يفضى الى الزهوق مثلا ، وهذه السريات والآلام أفعال الرامى ، وقد بليت عظامه ولا مزيد فى الفساد على نسبة قتل الى الميت مع انتفاء مصححات الفعل من ميت ، والا لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا ثم وجود الفعل حال عدم الفاعل ، يمنع أيضا الاستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع ، وان قالوا الفعل يدل على فاعل ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود فعله •

فالجواب أنه لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل ، ويمتنع صدوره مضافا اليه فى حالة امتناع كونه فاعلا ، اذ الصدور منه يقتضى صحة ذلك ، والامتناع ينافى الصحة ، ومما يلزمهم أيضا أن يكون الموت المستعقب للآلام متولدا عن فاعل الألم ، فان نسبة تعقب الآلام ، المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة تعقب الموت له ، وهذا الالزام كما قيل لا يتأتى منهم دفعه ، ولم يتأت للجبائى أن ينفصل عنه ، الا بالتجاسر على خرق اجماع الأمة ، فقد نسب الموت الى فاعل الآلام ، والأمة قد أجمعت

على أن البارى سبحانه هو الذى يحيى ويميت ، وهو قد نسب الاماتة الى غيره ، ويلزمه أيضا أن يكون قادرا على الاحياء فى الجملة لأنه ضد الاماتة والقدرة عندهم على الشىء ، قدرة على ضده ، وقد احتجوا على التوالد بأنا نجد المسببات واقعة على حسب المقصود والدواعى ، كما أن المقدور المباشر بالقدرة الحادثة ، كذلك .

وجوابهم أن ارتباط شىء بشىء بحسب مجرى العادة ، فلا يدل على أن لأحدهما تأثيرا فى الآخر ، ولو أطرد فارتباط الأصل المقيس عليه ، والفرع الذى هو المقيس مستويان على عدم الدلالة على التأثير عند الأكثر من العلماء ، وأيضا مما ينقض عليهم هذه الحجة ، أنا نجد أمورا واقعة على حسب الدواعى ، والمقصود قد ساعدونا على عدم تولدها ، منها الشبع والرى عند الأكل والشرب ، والسقم والبرىء والموت عند معظم المعتزلة ، والحرارة عند احتكاك جسم بجسم تحصل على تحامل واعتماد وسقط الزنـاد عند الاقتداح ، وفهم المخاطب وخجل الخجل ووجل الوجل عند الافهام ، والتخجيل والتوجيل ، وبعضهم التزم التولد فى الشبع والرى والحرارة عند أسبابها وهو قول غير معظمهم ، والمحصلين منهم ، ولزم هذا البعض أن تكون الاجسام متولدة مع أنها ليست من جنس مقدورنا باجماع ، وذلك لأن سقط الزناد عند الاقتداح يقع على حسب الدواعى ، فاذا تولد لزم أن يتولد سائر الاجسام لتماثلها ، فان زعموا أن النار كانت كامنة فى الجسم فتحرك وأن المتولد حركة الجسم لا وجود جسم ، كان هذا هوسا لا يرضى بقوله عاقل ، فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شىء ، وكذلك العود كالمرخ مثلا اذا نشر بالمنشار فلا نار فيه ، وعند حكه تظهر ، وان أجابوا بعدم التولد فى تلك

الأمور التى ألزموها ، بأنهم انما قالوا فيها بعدم التولد ، لعدم اطرادها ، بأن يقصد الى الشبع مثلا بقدر من الطعام ، ولا يشبعه والى الرى بقدر من الماء ولا يرويه ، والى اسقام غيره بضرب ونحوه ولا يسقم ، وكذا الطبيب قد يعالج المريض للبرء ويبرأ ، وكذا وقد يقصد بالقدح سقط النار ولا تسقط ، والافهام والتخجيل والتوجيل والحرارة عند الحك ، ثم لا يقع المسبب عن ذلك .

قيل لهم ، وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتموه متولدا كالرمى والجرح ورفع الثقيل وحمله ، وغير ذلك مما وقع فيه النزاع ، أما الرمى فان الانسان يرمى ويصيب الغرض تارة ، ويرمى ولا يصيب أخرى ، والجرح قد يفضى الى السريان وقد يندمل ولا يفض ، ورفع الثقيل وحمله قد يرتفع للشخص تارة وقد لا يرتفع أخرى ، ومذهب المعتزلة فى حركة الأشياء الثقيلة تحريك الثقيل يمنة ويسرة ، لا باعتماد عليه ورفعه واذا أريد رفعه وأقلاله ، واختلفوا فيه فذهب المتقدمون منهم الى أن الاعتماد الذى يحركه يمنة ويسرة به يرتفع الى جهة التصعد .

وقال هاشم ومتابعوه ، ليس ذلك بصحيح بل لا بد عن زيادة حركات على الحركة التى تحرك بها فى جهة اليمنة واليسرة ، قال ، لأن معتمدنا فى التولد ما نحسه من جريان الامر على حسب دواعينا وقصورنا ، ولا شك أنا نجد من شخص قدرة على تحريكه بها يمنة ويسرة ولا يقدر على رفعه ، فلزم أن ما به يحركه ليس ما به يرفعه ، وقد اختلفوا أيضا اذا رفعت جماعة ثقيلا وكل واحد منها يستقل بالانفراد بحمله فقال الكعبى وعباد الضميرى وأتباعهما ، يحمل كل واحد من الاجزاء ما — لم يحمله الآخر ، ولا يشتركان فى حمل جزء ، وذهب غيرهم من المعتزلة الى

أن كل واحد منهم يؤثر فى كل جزء ، والشركة حاصـلة ، وهذا مذهب معظمهم وكلام جميعهم فى المسألتين باطل ، أما اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال أصل التولد واسناد الممكنات كلها ابتداء الى الله تعالى فلا اشكال ، وان سلمناه جد ألا فيبطل مذهب الاقدمين فى المسألة الاولى .

وبما ذكر أبو هاشم فيها ، ويبطل ما ذهب هو اليه بأن فيه اجتماع المثلين لقوله ، لا بد من زيادة حركات وهو محال سلمنا جواز اجتمـاع المثلين ، لكن يقال له اذا ولد الرافع حركة واحدة فى هذا الثقيل ، استحال رفعه الا بتحريك ، اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن بحيزه ، وفى ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ لا بد فيها من تفريغ واستحالة فاشتراط زيادة الحركات فى جهة التصعد على باب يتحرك الى سـائر الجهات ، اشتراط لمـا يتحقق فيه المشروط بدون شرطـه ، وذلك ينافى حقيقـة الشرط .

وأما اختلافهم فى المسألة الثانية فى الجماعة ، اذا حملوا ثقيلا وكل واحد منهم يستقل بحملة ، فقد قيل لعباد القائل بالقول الاول فيها الجزء الذى لا يختص به أحد الحاملين معين ، أم مبهم ، فان كان مبهما فارتفاع الجزء المبهم محال ، لأن معنى ابهامه هو أن يؤخذ كليا ، بل أن يقال أثر فى أحد أجزاء ذلك لا بعينه فاستحال ، لأن الكلى لا يوجد الا فى أحد أفراده ، ولا وجود له منفصلا ، فان أخذ فى فرد منها فهو التأثير فى جزء معين ، وهو القسم الثانى الآتى ، وان أخذ فى فرد فهو عدم ولا شىء ، فيستحيل رفعه ، والتأثير فيه ، وان كان معينا فارتفاع الجزء المعين أيضا محال ، أن تعين جزء منها ، وليس بأولى من تعيين جزء آخر ، لغرض أن هذا الحاصل اذا كان بانفراده يستقبل ، فالحمل لجميع الاجزاء ، فما وجه

انفراده بجزء دون جزء ؟ وذلك لأن أحد الحاملين لو كان لا يستقل بحمل الجميع لظهر وجه تعيين الجزء المحمول ، وهو مما يلى رأسه مثلا ، لكونه لا يقدر على أكثر منه ، وكذا الآخر والآخر بخلاف ما لو كان مستقلا بالحمل ، فلا وجه للتعيين حينئذ ، فلما قرر هذا على عباد قال ، لا أعرف وجه الاختصاص بالجزء المذكور ، ثم قيل للقائلين بالقول الثانى هل ما تولد من فعل أحد الحاملين هو عين ما تولد من فعل الآخر أم لا ؟

فان كان الاول لزم وقوع أثر من مؤثرين وهو محال ، وان كان الثانى فارتفاع الجسم قد حصل بأحدهما ، ولزم أن يكون الزائد لا فائدة فيه .

فالقول بذلك ، محض تحكيم الوهم ، أعنى أنه يقال ، لمن قال منهم أثر كل واحد منهم فى كل جزء ما تولد من هذا الجزء من فعل زيد مثلا ، هل هو عين ما تولد من فعل عمرو ؟ بمعنى أن الرفع الذى هو أثر زيد هو عين الرفع الذى هو أثر عمرو أم هذا أثر فى هذا الجزء رفعا ، وهو أثر فيه رفعا آخر ، فيلزم فى الاول حصول أثر بين مؤثرين ، وفى الثانى ارتفاع الجسم بأحد الاثرين فقط ، وأنت اذا تتبعت كتب الفقه لأصحابنا وجدتهم يقولون بالتولد فى بعض المسائل الفقهية ، لا فى الاعتقادية ، اذا القول به فيها محض الوهم المؤدى الى التحير والفساد ، اذ حاصله لزوم وجود أثر بين مؤثرين ، ووجود فعل من غير فاعل ، أو فاعل من غير ارادة ولا شعور بالمفعول ، ونحو ذلك من الاستحالات المذكورة فى المطولات .

« المقصد السابع »

قد أسلفنا أن الله سبحانه وتعالى خلق العباد ، وخلق أعمالهم ، وخلق الثواب والعقاب عليها ، من غير أن يجب عليه تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لهم ، والا لوجب أن لا يكون تكليفا ولا محنة دنيوية ولا أخروية ، والافعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها مستوية فى الدلالة على باهر قدرته وسعة علمه ونفوذ ارادته ، ولا يتطرق لذاته تعالى من ذلك كمال ولا نقص كان الله ولا شيء معه ، وهو الان على ما كان عليه ، فأكرم سبحانه من شاء بمالا يكيف من أنواع القيم بمجرد فضله لا لميل اليه ، أو قضاء حق واجب له عليه ، وعدل فيمن شاء بمالا يطاق وصفه من أوصاف الجحيم لا لشفاء غيظ ولا لضرر ناله من قبله ، وانما الافعال دلالات لنا على وجوده سبحانه ، على ما تقرر ، ولو وجب عليه مراعات صلاح العبد لما كلفه ، ولا مراعاة الاصلح له ، والا لما خلق الكافر الفقير لأن الاصلح له لا يخلق حتى لا يكون معذبا فى الدنيا والآخرة وأيضا الاصلح للعباد أن يخلقهم فى الجنة •

وبالجملة فلو وجب عليه مراعاة الاصلح لما وجدت محنة أصلا ، وقد مرت مناظرة الاشعرى مع الجبائى فى ذلك ، واذا عرفت استواء الافعال بالنسبة الى الله تعالى وأنه مختار فى جميعها ، لا يجب عليه شيء منها وجوبا عقليا ، وما يوجد فى عبارات أصحابنا من وجوب الثواب والعقاب فهو وجوب بمقتضى حكمته علمت استحالة أن يكون فعله تعالى لغرض ، لأن لو كان له غرض فى الفعل لما وجب عليه واذا لم يكن الغرض علة له ، فيكون مفهومنا كيف ؟ « وربك يخلق ما يشاء ويختار » وأيضا فالغرض اما قديم فيلزم قدم الفعل ، وقد سبق برهان حدوثه أو حادث ، فيفتقر الى غرض آخر ويتسلسل فيؤدى الى حوادث لا أول لها وقد

من برهان بطلانه ، وأيضا فالغرض اما مصلحة تعود اليه أو الى العبد وكلاهما ، محال ، أما الاول ، فلاستلزامه أتصاف ذاته العلية بالحوادث ، وكونه ناقصا فى ذاته متكملا لفعله ، وأما الثانى ، فلعدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح عليه ، ولأن غرض العبد انما هو حصول لذة له ، أو دفع ألم عنه ، والله تعالى قادر على ايصال تلك المصلحة الى العبد مثلا ، بلا واسطة فعل ، ولأنه يلزم فيه أيضا تعليل الشىء بنفسه ، أو التسلسل لنقل الكلام الى تلك المصلحة نفسها .

وبيان ذلك أن نقول : ما الموجب لخلق هذه المصلحة ؟ ووجودها بواسطة الفعل ؟ فان قيل ، لذات كونها مصلحة ، لزم تعليل الشىء بنفسه ، لأنها صارت غرض نفسها ، وان قيل ، لغرض زائد عليها نقلنا الكلام اليه وتسلسل ، وان معنى الغرض أن يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلا على ايجاده ، بحيث يلزم نقصه لو لم يفعله فيكون موجبا للفعل ، والالم يكن غرضا له وعلة فيه ، لكنه لا يكون الفعل واجبا عليه لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره لما مر ، أن المختار هو الذى يتأتى له الفعل والترك ، والغرض ان هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى معه تركه ، وقد علمت وجوب كونه تعالى مختارا ، فبطل اذا أن يكون فى فعل من أفعاله غرض يحمله على الفعل قال تعالى ، « وربك يخلق ما يشاء ويختار » ، وكما عرفت وجوب نفى الغرض فى أفعاله تعالى كذلك ، فاعلم وجوب نفيه أيضا فى أحكامه ، وما يذكره الفقهاء من علل الاحكام انما هو بالجعل الشرعى تفضلا ، لا بالحكم العقلى وايجابه الاحكام .

ولذلك أول قول ، من قال منهم كابن الحاجب فى العلة : ومنها أن تكون بمعنى الباعث له ، فان مراده الباعث للمكلف على الامتثال ،

لا الباعث له تعالى على الحكم ، وكذا ما يوجد فى الكتاب والسنة موهما للتعليل بالاغراض ، كقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، فإنه يؤول بجعل اللام للصيرورة والعاقبة مثلها فى قوله : « ليكون لهم عدوا وحزنا » ، أو يجعلها من قبيل الاستعارة بالتبعية على ما تقرر فى محله ، وشبهة المعتزلة القائلين بثبوت الاغراض الموجبة للافعال والاحكام ، ان قالوا ، لو كان الفعل والحكم واقعا بغير غرض للزم السفه والعبث ممن صدر منه ، لكنه تعالى حكيم يستحيل عليه ذلك ، فيستحيل أن يفعل أو يحكم اذا لا لغرض ، قلنا ، الملازمة ممنوعة ، لأن السفه فى العرف ، عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل ، حتى أن السفيه ليفعل ما يضر به أو يهلكه حالا ومآلا وهو لا يشعر ، أو يشعر ولكنه لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح عن قضاء لذة خالية لابقاء لها مثلا ، على عقوبات عظيمة دائمة ، وأما العبث فيطلق فى العرف على فعل الشىء مع الذهول وعدم القصد ، وهذا كله لا تلازم بينه وبين نفى الغرض ، لأنا نقول ، لا غرض للبارىء سبحانه فى الفعل ، مع أن أفعاله كلها جارية على وفق علمه وارادته ، لا يلحقه ضرر من قبلنا ولا يتجدد له كمال بفعلها ، بل هو الغنى فى ذاته وكمالاته أزلا ، وفيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة اليه تعالى عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها واتقانها ، فهى تقتضى العلم والقدرة الا فعل الشىء لغرض .

وفى تعريف الحكمة والخلق ، فى أنها هل هى صفة أو فعل ؟ كلام ذكرته فى الشرح ، واذا فهمت هذا فى أفعاله تعالى فافهم مثله فى أحكامه فانها أيضا جارية على وفق علمه لا يتطرق اليه من قبلها نقص ، كيف ما وجهه على عبيده ، وان فسرت المعتزلة السفه والعبث بنفى الغرض سلمنا

الملازمة ومنعنا الاستثنائية ، وغاية الامر أنا نمنع على هـذا التقرير اطلاق هذين اللفظين ، بالنسبة اليـه تعالى لانها معنى يستحيل في حقه تعالى ، وهو ما ذكرناه من أنهما يدلان عليه عرفا ، لا لما ذكروه من دلالتهما على نفى الغرض •

تنبيه : اعلم أن المعتزلة أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والاصلح للعباد ، وأوجبوا اللطف أيضا ، وهو خلق الشيء الذى يوجب المكلف ترجيح جانب الطاعة من غير أن ينتهى الى حد الالجاء ، وأوجبوا كمال عقل من يريد تكليفه واقداره وازاحة العلل التى تمنعه من أداء ما كلف به عنه ، حتى أنه لو أخل بذلك لكانت لهم خصومته ومطالبته بحقهم ، يتعالى مولانا عن ذلك ، ولقد صدق فيهم قوله صلى الله عليه وسلم : « القدرية خصماء الله فى القدر » والعقل والنقل يكذبان ما ذهبوا اليه كما علمت •

« المقصد الثامن »

فحين مـا علمت أن الافعـال كلهـا مستندة الى اللـه تعالى ، ابتداء من غير واسـطة لا تأثير لغيره فى شيء منهـا ، علمت أن الافعال كلها مستوية بالنسبة اليه ، لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته أو صفته ، ولا بعضها بالقبح كذلك ، فلا مجال للعقل اذن فى ادراك حكم شرعى لها ، اذلا سبب له على ما عرفت ، فليس الحسن شرعا الا ما قيل فيه افعلوه ، ولا القبيح الا ما قيل لا تفعلوه ، على ما مر ، وقالت المعتزلة ، ان الافعال الاختيارية حسنة وقبيحة من جهة العقل ، وأن منها ما يدركه العقل بالضرورة ، كحسن الصدق النافع والايمان ، وقبح الكذب الضار والكفران ، ومنها ما يدركه العقل بالنظر كحسن الصـدق

الضار ، وقبح الكذب النافع ، ومنها ما لا يهجم على ادراكه الا باخبار من الشرع ، كحسن صوم اخر يوم فى شهر رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال ، وقضوا أن الشارع فى هذا النوع مخبر من حال المحل لا انه منشىء فيه حكما قالوا ، كالحكيم الذى يخبر أن هذا العقار حار أو بارد مثلا ، •

ثم اختلفوا ، فذهب القدماء منهم الى أن الافعال حسنة وقبيحة لذاتها ، وقال قوم منهم لصفة لازمة كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المفضى الى عدم المفسدة ، وكالزنا المشتمل على اختلاط الانسان المفضى الى ترك تعاهد الأولاد ، وفرق قوم بين القبيح والحسن فقالوا : القبيح قبيح لصفته ، والحسن حسن لذاته ، وحجتهم أن الذوات كلها مستوية ، والتمييز انما هو بالصفات ، فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعله تعالى ، وقال الجبائى وأتباعه ، العقل يحسن ويقبح لوجه واعتبار ، كضرب اليتيم يحسن ان كان للتأديب ويقبح ، ان كان لغيره ، والرد على الجميع ، ما مضى من كونه الافعال لا تأثير للعباد فى شىء منها حتى يحسن عقلا طلبها منهم ، والنهى عنها ، وانما مرجع الاحكام الشرعية الى بيان كون تلك الافعال امارة على ما جعلت عليه من ثواب أو عقاب ، أو عدمهما على ما مر ، ولو اتصف الفعل بالحسن والقبيح لذاته أو لصفة لازمة لما كلف الله الكافر بالايمان ، والتالى باطل بالاجماع •

وبيان الملازمة ، أنه تعالى علم أن الكافر لا يؤمن ، فتكليفه الايمان تكليف بالمستحيل ، وهو عنده قبيح ، وأيضا لو كان الفعل حسنا أو أو قبيحا لذاته أو لصفة لازمة ، لما اختلف بأن يكون تارة حسنا وتارة قبيحا ، والا اجتمع النقيضان فى قول القائل لأكذبن غدا صدق أو كذب ،

وبيانه أن قوله ، ذلك ان طابق الواقع كان حسنا لصدقه وقبيحا ؛ لاستلزامه وقوع متعلقه الذى هو الكذب القبيح ، ولا شك أن انتقاء القبيح وتركه حسن .

وتقريره أن ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح ، فيلزم فى الكلام اليومى اجتماع صفتى الحسن والقبيح الذاتيين ، وهما متناقضان ضرورة ، أن الحسن لا قبيح وفى هذا أحمل التناقض على معناه الاصطلاحى بضرب من التأويل كما قاله السعد ، وهو أن كلا من الحسن والقبيح مساو لنقيض الآخر ، كأنهما نقيضان ، وبيانه بعبارة أخرى أنه لا يخلو من أن يكذب فى الغد أو يصدق ، فان كان الأول يلزم قبحه لكونه كذبا ، وحسنه مستلزما لصدق الخبر الأول المستلزم للحسن والأحسن ، فيجتمع فى الخبر الثانى الحسن والاحسن وهما اجتماع النقيضين ، وان كان الثانى يلزم أيضا حسن الخبر الثانى من حيث أنه صدقه وقبحه من حيث أن مستلزم لكذب الخبر الأول ، فيلزم اجتماع النقيضين ، وهذا الالزام والذى قبله انما يتأتيان على الأقوال الثلاثة السابقة ، لا على الرابع ، لكونه الفعل قد يتصف عليه بالحسن والقبح معا ، لكن باعتبارين مختلفين ، كاجتماع الأبوة ، والنبوة ، فى شخص باضافتين مختلفتين ، بخلاف غيره من الأقوال .

« المقصد التاسع »

يستبين فساد ما ذهب اليه المعتزلة أيضا ، فى أن العقل يدرك حكم الشرع فى الافعال ، وان لم يبعث نبى ، على تقدير ، أن نسلم لهم جدلا أصل التحسين والتقبيح عقلا لتضاد أوجه النظر ، بحيث يظهر بها فساد رأيهم فى تلك ، بأنا لو نظرنا قبل مجىء الشرع فى شكره تعالى على انعامه علينا ، لكان العقل يقتضى عندهم ، أن شكره

تعالى واجب ، من غير أن يتوقف فى ذلك على مجىء مشرع ، لأن معرفته تعالى ، ومعرفة كونه منعما ، يدركهما العقل بدون الشرع ، وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه ، فيدرك اذا وجوب الشكر ، وتحريم الكفران بدون الشرع ، فيقال لهم ، هذا الشكر لوجوب قبل الشرع لكان له فائدة ، اذ لا فائدة له ليس بحسن حتى يجب ، لكن ثبوت الفائدة قبل مجىء الشرع باطل ، لأن الفائدة فيه اما أن ترجع الى العبد الشاكر ، أو الى الرب المشكور ، وعودهـا الى العبد أما فى العـاجل أو فى الآجل ، والاقسام كلها باطلة ، أما بطلان عودها الى العبد عاجلا ، فلأن انما يحصل له فى العاجل التعب فقط ، وأما بطلان عودها اليه آجلا ، فلأن العقل لا مجال له قبل مجىء الشرع فى شىء من أمور الآخرة اجماعا ، وأما بطلان رجوعها الى الرب تعالى فالتعاليه عز وجل عن أن يتجدد له كمال ، بل هو بذاته الغنى عن الخلق وأعمالهم ، فهذا الوجه من النظر العقلى ، يدفع وجوب الشكر ، ويعارض الوجه الذى أوجبه عندهم ، وهو ادراك كونه تعالى .

منعما فان قالوا لا نسلم به ، ليس فى فى الشكر فائدة قبل الشرع ، بل فيه فائدة للعبد وهى الامن من العقوبة التى يحتمل ثبوتها ، عـلى تقدير الاعراض عن الشكر ، قلنا ، وكذلك يحتمل أن يعاقب على فعل الشكر من وجهين .

الأول : أنه أتعب فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف فى ذلك بغير اذنه ، فصار كمن شكر ملكا أوصل له نعمة بأن يتعب عبد الملك فى أداء شكرها بغير اذنه ، فلا اشكال أنه قد تعرض بنفسه يشكر الملك على هذا الوجه للعقوبة .

الثانى : أنه أمر اعطاه ملك جواد فى غاية الجود ، كسرة صغيرة من خبز الشعير مثلا ، وله من خزائن أنـواع الاطعمة وأجناس الامـوال ما لا نهاية له ولا تنقص بما يعطى منها ، ثم صار ذلك الفقير المحتاج يذكر الملك ويثن عليه فى المحافل على اعطاء تلك الكسرة ، فانه يستحق العقوبة من الملك لاستهزائه به واستصغاره قدره جبن بمدحه بما لا خطر له عنده ، ولا شك أن نعيم الدنيا والاخرة كلها بالنسبة الى عظم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلاله كلا شىء ، فقد بان لك بهذا أن دخول العقل الى أحكام الله تعالى فى الافعال بميزان التحسين والتقبيح ، دخول بميزان مختل ينقلب صاحبه خاسئا وهو حسير •

فان قلت ، هـذا كله مصادم لما قـررت ، أولا من مـذهب أئمتك القائلين بما ذهبت اليه المعتزلة •

قلت ، ما كونه مصادما له ، فنعم ، فان هذا الذى قررته هنا ، إنما هو مذهب جمهور أصحابنا وعليه الاشاعرة ، وأما كون مـا ذهب اليه بعض أئمتنا ، هو عين ما ذهب اليه أهل الاعتزال فلا ، فانه قد مر جوابه هناك ، للفرق الظاهر بين المذهبين ، فان مذهب المعتزلة أن الحاكم هو العقل ، وأن الشرع تأكيد له ولا يرد بما يخـالف العقل ، وأما مـذهب أولئك الائمـة فـان الحكم قبل ورود الشرع عنـدهم ، انمـا هو الى العقل ، فبعد وروده فهو الاصل ، وقد يرد بما يخالف العقل فحصل الفرق ، ومما برهن به أيضا على نفى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أن نقول ، كل من تساوت الافعال بالنسبة اليه ، فلا يحسن شىء ولا يقبح فى حقه ، والبارى قد تساوت الافعال بالنسبة اليه ، ولا يحسن شىء ولا يقبح فى حقه ، فلأن الترجيح يستـدعى ترجيح العقل عـلى

الترك ، والتقبيح يستدعى ترجيح الترك على الفعل ، والتساوى ينافى الترجيح ، ومن ثم أسلفنا أن المرجح فى الممكنات انما هو ارادته تعالى .

وأما بيان تساوى الافعال بالنسبة اليه ، فهو أنه سبحانه يتعالى عن النفع والضرر ، ولو قدرنا فعلا لا يلحقنا فيه ضرر ولا يفوتنا بتركه نفع ، لم يقع استحثاث منا على فعله وتركه ، وجميع الافعال بالنسبة اليه تعالى ، هكذا الفعل المفروض بالنسبة الينا ، وأيضا فانه لو لم نتساو الافعال بالنسبة اليه ، لكان وجودها منه أولى من أن لا نوجدها وذلك يؤدى الى أن يكون كماله بأفعاله ، وقد علمت أنه كامل بذاته وصفاته ، التى هى عين ذاته ، لا بأفعاله ، فتعين أن لا يحسن شىء ولا يقبح فى حقه تعالى ، وبالله التوفيق .

فهرس الموضوعات

الموضـوع	الصفحة

الموضــوع	الصفحة

الموضــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

« انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثانى »

مطابع سجل العرب